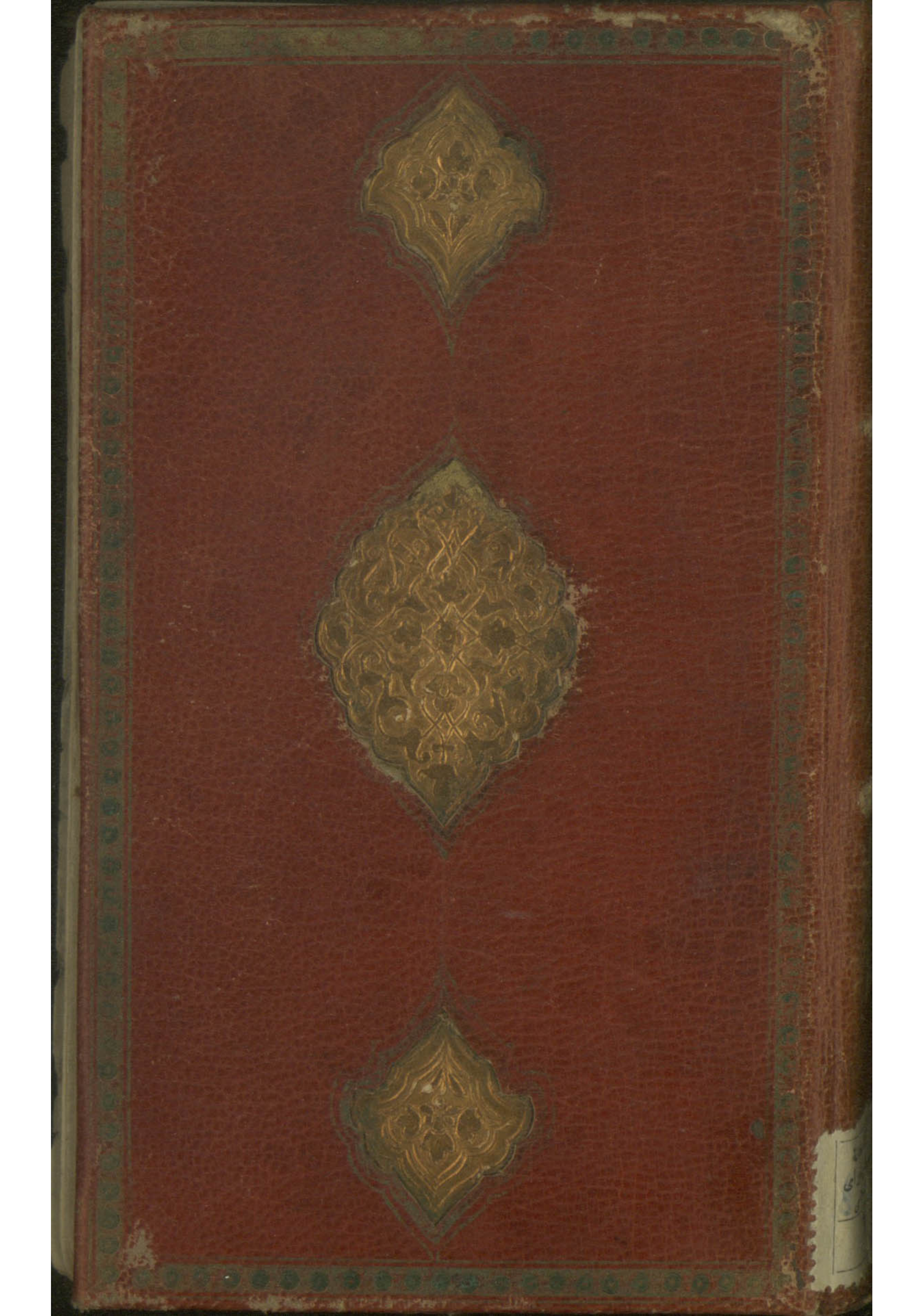
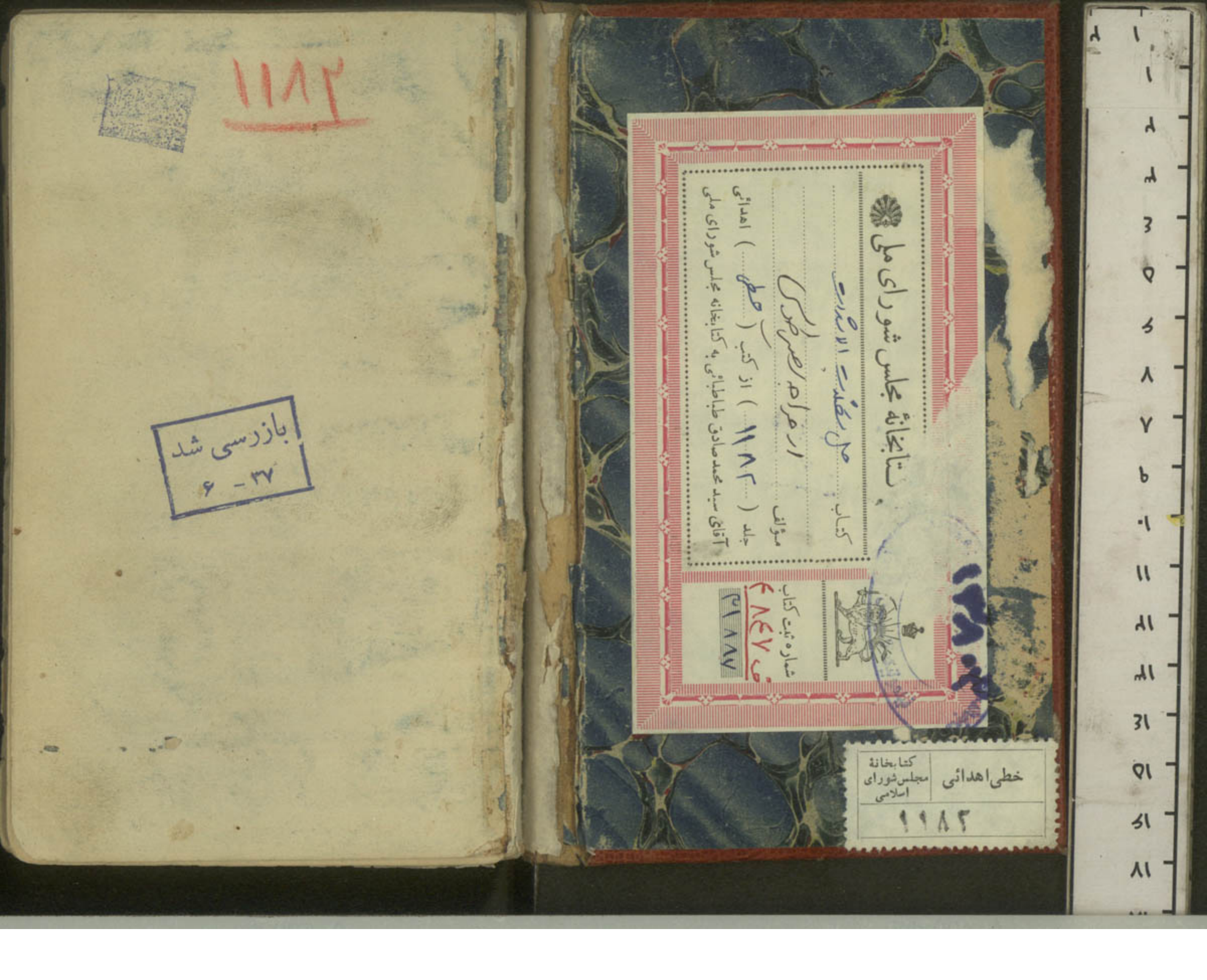




۱۱۸۳
بازرسی شد
۳۷ - ۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۱۸۳



۱۱۸۳
بازرسی شد
۳۷ - ۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
جلد (۱۱۸۳) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۱۸۳


قد انتقل بالبيع الصحيح
الشرعي الى العبد
العاصي محمد ابراهيم
الحسيني
عفى عنه
شرح خواجه بر تجريد شيخ
خطی اهدائ



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتمجيده وهدانا الى تصدير الكلام بتحميده
والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده والصلوة على
المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتاييده وبعد
فكما ان اكمل المعارف واجلها شأنا واصدق العلوم واوثقها تبيانا هو
المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية لكونها اشرف ما ينال بالتحقيق والتعيين
من جملتها واولها بان توقف الهمة طول العمر على اقتنائها هو معرفة اعيان الموجودات
المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة
المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي
تسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها
تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون
فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابا علي
الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتأخرين مؤيدا بالنظر الثاقب
والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام تمهيد معاقد
القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتحرير الزوائد كذلك
كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل
على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث

المهمات

هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها
مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات
رائقة لكلمات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه
واستقصر الآمال الرافعة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه
الفاضل العلامة فخر الدين سلك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب
الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في
تعبير ما التبس منه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نهج طريق
الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء
الا انه قد بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده
عن حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى
بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما
قد التزموا شرحه بقدر الامكان والاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا
ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير
ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن
حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين
بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان
لله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من
الاجلة الخلصان وهو المجلس الرفيع ربيب الملة وشهاب الملة قدوة
الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن

منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد
ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب
المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه
وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين واستفدته
من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري
القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل
للشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح والتقي ما يتوجه منه
عليهما بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما
لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية
الفاظه كما اورده بل مقتصرا على ذلك المقاصد التي قصدها في
الاطناب المودي الى الاسهاب وفي يعنى ان شاء الله او يمه بحل
مشكلات الاشارات بعد ان اتمه وارجوان يغفر له ربه خطيآته
ويعذره من يعثر على هفواته فانه للخطايا المقترف وبالقصور
والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه اهداء الطريق صدر الكتاب

احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه
افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة
من مراتب الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي
النقصان والكمال فلان جوده الترقي من العقل الهيولاني الذي
من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي

من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن
توفيقه لما وجوده الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات
الثانية اعني المكتسبة لا يستاهل الا بهداية يهديه الى سواء الطريق دون ضلالاتها
وحصول العقل المستفاد اعني العقول المفصلة التي هي غاية السلوك لا يمكن
الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما تقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في
الاعداد الا بالقبول لذلك الفيض من معطيه واما العملية فلان تهذيب
الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه
وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية
يكون بالهامه واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه
انما يتحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو حصول الاسباب
موافقة في التسبب ثم اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر على
السلوك الا بهداية تهديه الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له
انه ليس فيما يحاوله من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل
الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حال من الاحوال السالفة ان تيسيره
في ذلك باثرا ولنفسه باثرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من البداية الى
الاوسط اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية يرى بالعكس وفي الحالة الثالثة
اقل منه وانما يختلف ارادته بحسب كماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق
والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في كل مرتبة
على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسهله

من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسر ما يرجوه من الهداية
والالهام ليتم بهما الوصول الى المنتهى فائزا بالمطالبة **قوله** وانا
يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله
ايها الحريص على تحقيق الحق الى مهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل
عليك تفريعها وتفصيلها **اقول** الفروع لاصلها كالجزئيات
لكليتها مثل زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء
لكلها مثل زحل والمشتري للمتحيرة فالفروع غير موجودة في
الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل ولكن
لم يكن مذكورا معها بالفعل بخلاف الموجود في الجملة بالفعل واخراج
الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى
بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر اوبان
لك فروعها **قوله** وتبتدئ من علم المنطق وتنتقل منه الى علم
الطبيعة وما قبله الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم
سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني
الجسم الطبيعي وسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم
المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل
العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات
انما يكون قبلها في نفس الامر فعلية بالذات والعلية وبالشرف

ويكون

ويكون بعدها بالنسبة الينا لبعدها بالوضع فانا ندرك المحسوسات التي عندنا
اولا ثم المعقولات بمعقولاتنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات
على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجرى الامور العامة
قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعد الطبيعة لثانيهما
وهو العلم الاعلى والاوسط والتقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره
من العلوم وذلك لكونه مشتملا على مسائل اكثر مبادي موضوعاتها
والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي واما الشيخ فعول في
هذا التقديم للاول الذي سبق لان الغرض [illegible] العلم لا الى الطبيعة والمنطق
الاوسط لاسمي علم ما قبل علم الطبيعة بل سمي علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني
الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي
متأخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اخذ الاول
وصفا له بالاعلى على الطبيعيات فصار الالهي مبعدا [illegible]
بهذا الوجهين ولاجل ذلك سماه ما قبل الطبيعة كلام غير محصل لان
ولان الشيخ انما اخذ الاول وصغار في هذا الكتاب [illegible]
من الحكماء والالهيين في سائر الكتب والانحاء [illegible] وترتيب
المسائل وخلط احد العلمين بالآخر [illegible]
النهج الاول في عرض المنطق فقوله في عرض المنطق هو
في بعض النسخ اي غرض في عرض منطق لان النهج [illegible] **قوله** المراد
من المنطق ان يكون عند الانسان [illegible] جمع فيه جامع بين الاوسط

بيان مهية المنطق والثانية بيان ليستر اعني الغرض منه ولما
استلزم الثانية الاولى عن انعكاس حصيهما القصد لاشتمال
بيانهما على الساسين فان المنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عاصمة
للانسان ان تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره ابتدأ رسم المنطق
وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون
بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مضافا الى غيره كفعل
او فاعل او غاية او شيء اخر مثلا رسم الكوز بانه وعاء صغير
او خزفي لما وكذا او هو رسم بحسب ذاته وبانه الذي يشرب بها الماء
وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا يختلف الاعتبارات في المنطق
علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عرف الشيخ في
موضع اخر بالعلم الالي فلا بد بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن
اخصهما تعلقا بما ان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه
ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يليق
بالمحصلين لانه لا اتفاق على انه متعلق بالنظر في المعقولات
الثانية على وجه يفضي بحسب شيء مطلوب لما هو حاصل عند
الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض
التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها
المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محذور في كونه علما تاما وان لم يكن
داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات

اذ هو ايضا علم اخر خاص مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم
فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس آلة لجميعها حتى الاوليات
بل لبعضها واكثر من العلوم الشرعية كالنحو واللغة والهندسة للمهندس و
الاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو انه لو كان كل علم
محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق اخر ويتسلسل
فهو ذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها و
المنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات عند علمها واوليات
يتذكر وتعد لغيره ونظريات ليس من شأنها ان يغلط فيها كالهندسيات
التي تبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق وان احتيج في شيء منه
على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك للاحتياج الى
الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج الثاني واما قوله الة قانونية
فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بوسط والقانون
معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يعرف منها احكام
جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع
موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق
بالقياس الى غيره وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل
اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا
هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما ما خذ بسبب الاسباب
له او يفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فالى السبب قوله واعلم

بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة
النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى
بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما
اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص
من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب
مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية
اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى
ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان تجعل
الرجوع الى المطالب جزءا منه ولما كان الغرض منها هو الرجوع
الى المطالب فالاول هو الفكر الذي تعد في خواص نوع الانسان
والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا الى علم المنطق والثالث
هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط
الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة
قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدئة ههنا
من المطالب الى المبادي والثانية المنتقلة بها من المبادي الى المطالب
جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل
عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من
المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها اخص عن التي سبقها الاولى
فلما يتفق الا انها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد يعرض

على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس
والحاصل ان عرف الحركتين جميعا بالثانية التي هي اشهر والفاضل الشارح جرى في
تفسير معنى الفكر اولا وفي تفسيره بقوله ههنا ايضا وفي الفرق بين
ما يكون عند الانتقال وحده على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية
وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه
اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور
حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا
وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى
المطالب اتفاقا لا صناعيا انما تكون فوق واحد وهي اجزاء الاقوال
الشارحة ومقدمات باب الحجج على ما سنبين قوله متصورة او مصدق
بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق هو الحاضر مقارنا له
ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا
او تسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الاخر
يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجب الحكم وفي اقسام التصديق ما يقارن
ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارن
الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول الحكم الجازم
والثاني هو الظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج
او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن
للحاكم ان الحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع الشرائط

الجزم والمطابقة والثبات ولن اتمكن فهو الجازم المطابق الثابت
وهو اعتقاد المقلد والجازم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن
بازاء اليقين عليهما او على المظنون الصرف لخلوه اما عن الثبات وحصا
او عدم المطابقة او عنهما او عن الجزم فيصح ان ينقسم باعتبار مطابقة
الخارج الى يقين وظن واما الاعتبار فيه فذلك ولو كان لا يخلو عن احد الطرفين
فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام ان تسلمه
الجمهور او محدود تسلمه طائفة وللاخص تسلمه شخص اما متعلم او متنازع
والثاني ليس وضعا فمنه ما يضاد ربه العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه
القايس الخلفي ولو كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه
الملتزم المجيب الجدلي وذلك عنده ومنه ما يقوله القايل باللسان دون
ان يعتقده كقول من يقول لا وجه الحوكم مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا
وان كان الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعا
باعتبار اخر مثل ما لزمه المجيب بالقياس الى السائل والى ويسمى التسليم
عن الوضع في مثل ما لا تنازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل
ما يوضع في بعض الاحيان الخلفية وقد يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك
فيقال لكل راى يقول به قائل او يوضع فرض وبهذا الاعتبار يكون
اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الش في تفسيرهما هو ان
الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس متعارف عند ارباب
الصناعة واقسام التصديقات بالاعتبار المذكور علمي وظني

ووضع

ووضعي وتسليمي لا غير ومبدء البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة
والمغالطة من الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مبادئه تحت التصديق
الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما الشيخ تحرف العبارة في
قوله علميا او ظنيا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات وتباينهما
للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يأت تحرف العبارة في قوله وضعيا او
تسليميا لتساويهما في بعض المواد وقول الفاضل الش انه قدم الظن
على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في تفسيره
الظن بالاقسام الثلثة التي لما عدا اليقيني من مبادي الصناعات الا
ان يحمل على الظن الصرف حتى يستقيم تعليل تقديم الظن والا بطل التعليل
وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق
اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء وكذلك يعتبر مبادي الاقيسة
المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى
اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل و
غيرهما انقساما عرضيا بالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون
عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا يصير برهانية وتعليل
الفاضل الش ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق
يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان التصور بالحد الحقيقي
كالتصور بالرسوم والامثلة وانما نشأ غلطه هذا من رايه الذي ذهب اليه
في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب قوله الا امور غير حاضرة فيه

يعني المط لا يكون معلوما في الطلب فان اي صل لا يستحصل فان قيل الكم في تم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عنها لانحصر عند المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب لئن لم يكن معلوما اصلا اجيب بان المط يكون حاضرا من جهة غائبا من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المط اخرا والسر في ذلك اختلاف الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمط بصورة معلوم بادراك ناقص مط استكماله والمط بصورة معلوم الحدود مط الحكم عليها **قوله** وهذا الانتقال لا يخ من ترتيب فيما ينصرف فيه وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد ضرورتها على واحدة لذلك الشيء لان الجمع الواحد على واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي ساوق الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا يخ من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها تولدها واحد وهي الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخ هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب ولكن قد يكون للمبادي التي الى المطالب اسم ترتيب وهيئة على القياس المذكور **قوله** وذلك الترتيب والهيئة

قد يقع لا وجه صواب صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يقطع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل الاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الحط عنهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وعدا استثنه الاصابة وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا يلحقها الصواب والخطأ ما لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المط لا ينفك عن سوء ترتيب وهيئة ايضا اما القياس بعض الاجزاء الاخص واما نقاسها الى المط فاما المواد القريبة الاخص التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها وذلك ليس فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى **قوله** وكذا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كالقياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان اراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك لو اسم مشاركة لسائر الجزئيات في ذلك حتى يظن انه استقراء

وامّا باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا توصف
بالصواب وعدم الصواب كما مرّ فالصواب منها هو القضايا الواجب
قبولها والشبيه به من وجه المسلّمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه
آخر المشبّهات بالاوليات والوهم اذ يشبه به المشبهات بالمسلّمات واما
باعتبارهما معاً فالصواب هو البرهان والشبيه به هو الجدل والخطابة
من وجه والسفسطة من وجه والموسوم اذ يشبه بالمشاغبة فانها شبيه الجدل
كما ان السفسطة شبيه البرهان والفاضل الشارح عدّ الجدل والخطابة في الصواب
وجعل الشبيه به المغالطة والموسوم اي شبيه بالمشاغبة ولم يعدّ في ذلك
لم يكن الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة لم يسم انها جدل **قوله**
فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن
الانسان الى امور مستحصلة هذا الى آخره اشارة رسم المنطق
بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنس والباقي فصل الخواص وانما
اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه المقدمة اعني الاشتمال على بيان
الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن بيّنه فلما بيّن عرّف بها وقوله يتعلم
وفي بعض النسخ يعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل
الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها
المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة
بالمواد على انه علم مستعمل في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود منه

آخره

الاول

الاضافة الى الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بالقصد الثاني
لان الاصابة مفتقرة اليه ذلك والفاضل الشارح افاد وانما قال المنطق
علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتعرف منه احوال بدن
الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كما في سائر العلوم الفنية
العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان
وقد يختص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات **قوله** واحوال تلك
الامور العلم بهيئات تلك الامور معقولات اولا وثانيا احوالها معقولات
بانه وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وما يجري مجرى ذلك
فالعلم بذلك مقصود بالقصد الثالث لان ضروب الانتقالات انما
تعرف بذلك **قوله** وعدد اصناف في ترتيب الانتقال فيه والهيئة
جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب
المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عدا جميعها
ليشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر
الصناعات وما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب من الفاضل
الشارح عدّ الجدل والخطابة المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غير
والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما
قوله ولكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتأدى منها الى غيرها
بل لكل تأليف كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتأليف
اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التأليف لان

لوجد التأليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك
لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم التأليف
المعين والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما
مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التأليف من ا ب ج يمكن ان يقع
على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن
والمراد ان لكل تحقيق متعلق بترتيب بل لكل تأليف فانه يحوج الى معرفة
المفردات التي هي مواد الترتيب والتأليف لان اختصاص الترتيب
المعين بالتأدية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون
من قبل تلك المواد وذاتياتها وليس المراد من قوله لكل تأليف انه يعم
لكل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق لكل واحد من التأليفات
الصحيحة وغير الصحيحة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب ما وتأليف
الصور على كذا وكذا وانما قال ذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى معرفة
المفردات ليست هي الترتيب بل اعم وهو التأليف **قوله**
فلذلك التحقيق يحوج الى ان تعرف المفردات التي تقع فيها الترتيب
والتأليف يدل على انه عني بالتأليف الخاص وقد وقع لفظ
كل في قوله بكل تأليف زيادة ولعله من الناسخ **قوله** لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يقع فيها اي لا من حيث معقولات
اولى وطبائع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية
يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتنقل منها الى غيرها **قوله** ولذلك

ولذلك

ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال الالفاظ المطلقة المفردة ثم ينتقل
منها الى مراعاة التأليف ش التأليف صنفان اول وثان الاول
يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات يذكر احوالها
الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه
قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها وذكر
احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع والخامس
من هذا الكتاب والمادية في انولوطيقا ومباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها
النهج السادس **اشارة** ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما الى قوله وجود في
الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة و
الكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني واللتين وضعيتين تختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارج دلالة طبيعية لا تختلف اصلا وبين
اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لا العلاقة الحقيقية
التي بين المعنى والعين **قوله** وربما اثرت احوال في اللفظ في
احوال في المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لوضوح
العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تأدت الاحوال المختصة
بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وبعض المعاني مغلطة والاغلاط
طالما تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا كالحمار
الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية عليها **قوله** فلذلك يلزم
المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة

قوم اى نظره فى المعنى انما يكون بالقصد الاول وفى الالفاظ بالقصد الثانى
ونظره فى الالفاظ من حيث دلالتها على المعنى بقيد بعضها هو موضوع حال افرادها او
تركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها فى دلالتها كدخول السلب على
الرابط المقتضى للسلب وعكسه المقتضى للعدول وكذا دخولها على الجهة ودخول
الجهة عليهما وبالجملة سائر ما يذكر فى شرائط التناقض والمغالطات اللفظية **قوله**
الا انما الغرض يوجد ما يختص باللغة التى يستعملها المنطقى ويتعرض لحال
المعنى فانه يلزمه ان ينبه عليه فذلك لان لام التعريف فى لغة العرب على
استغراق الجنس وعموم الطبيعة ولا انما على مساواة حرف القصر ولا لر
ضبط السلب الكلى على المعنى المتعارف الذى يحكى بما فيه **اشارة** ولان المجهول
بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العدم والملكة ومعروض بستحصل العلم
والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد
بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه مقابله الى التصور والتصديق
فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات فلا ينقسم الا بانقسامها **قوله** مثال الشئ
قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا
معه تصديق بين غنى عدم التضاد بين التصور والتصديق ولكن
احدهما يستلزم الاخر بل التضاد بين عدم الحكم مع التصور الذى عبر عنه
بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى
المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول
قد يسبق عن الفحص والثانى لا يسبق لا ربما هو العلم بهلية المتصور

ولا يحسن التمثل به فى التصور الساذج **قوله** مثل علمنا ان كل
مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين وذلك تصديق برهن عليه فى الشكل
الثالث والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله**
لكن الشئ قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الا ان يعرف مثل
ذى الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى مقدمات هى هذه
نقول لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد فالتى بعضها الى
بعض يكون لا محالة بعد كلا المنتسبين اما احدهما او شئ اقل منهما
حتى الواحد وهى النسب العددية والمقادير التى نوعها واحد كالخطوط مثلا
او السطوح فلها اما نسب عددية يقتضى اشتراكها او نسب تختص بها وهى
التى تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شئ غيرهما وهى تقتضى تباينهما فالمشتركات
المقادير التى لها اعم من العددية والخط المساوى لضلع المربع المحيط
بطوله كذلك لما ثبت عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط فى نفسه
والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه والخط المنطق
فى الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق فى القوة ما يشارك
مربعه مربعه وكل منطق فى الطول منطق فى القوة ولا ينعكس واذا تقرر
هذا فنقول اذا وصل خطان متباينان فى الطول ومشتركان فى القوة
لخطين يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى الجذر الثلثة مثلا فانه يسمى
مجموعهما ذى الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر المنفصل واحوالها
مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من جهة

التصديق لا لان يعلم منه كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي
لو (؟) الزاوية القائمة من كل واحدة من الى وتنس المثلث يبنى على
جز خط مستقيم منتصف يا خ على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها
ولتسمى الزاوية لضلعيها القوس ولو لك يسمى كل ما ت معرض تتصل
بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطر الدائرة التي
محيطها بالزوايا الثلث الحادث من الخطوط الثلث واعلم لانه نصف السطح
المتوازي الاضلاع الذي يحيط الضلعان هكذا

قطر
ضلع
قائمة

فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي تور القطر
ساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مثلا اذا كان
احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة و
عشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور
في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى
من كتاب الاصول واما ما في التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق
المجهول الى ان يعلم لان المعرفة والعلم كما يقال الى الكلي والجزئي
فقد يقال الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراك
من الشيء واحد يحلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك
الاول يوصف بالعارف ويوصف بالعالم ويقال بالنسبة الى البسيط والمركب
ولذلك يقال عرف الله تعالى ولا يقول علمه فلهذا الاعتبار اللاخص
التصور بطلب القياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق

ليركب بالتعليم قوله فالسلوك الطلب مبادئ العلوم ونحوها اما ان يحمله
الى التصور ليحصل واما ان يحمله الى التصديق ليحصل وقد جرت العادة بان
يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم يعني
لقول ونحوه ما عند التصور التام والتبقي من التصورات الناقصة والظنون
واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة
المنع وانما سمي به لانه جامع لشخص حد وحد الشيء طرفه والنسبة الطرف حدا
لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات
هي امور داخلة في الشيء اي ماهيته والعرضيات خارجة وترادف عن
شيء اي آثاره وعوارضه فسمي التعريف بما يكسبها وبهذا رسما قوله
ونحوه يريد به ما دون الرسم من الاقسام وغيرها قوله والى التصديق الموصل
الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء القياس تعقل الحكم
شرا... قياس القذة بالقذة والقياس بعكس الجزء الكلي في حكم
الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية قرية يستقرت البلاد
اذا تتبعها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات حتى
يحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء
قياسا لانه الحجة في جزئي لحكم احد الجزئين قوله ومنها ما يعان على
المطالب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم
يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطالب المذكورة قوله ولا
سبيل الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي

لاجلها صار مؤديا الى المطلوب. يريد التفطن للجهة والترتيب
والهيئة المذكورين لان حصول المبادي لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم واتضح ذلك علم الانسان ان البغل
لا يحبل وان هذه بغلة منتفخة البطن وظنه انها حبلى من عدم
الترتيب والهيئة في علمه وعدم تفطنه في التصور **اشارة**
فالمنطق يعرف الامور المتقدمة المناسبة للمطلوب مطلوب
لا من جهة تلك المطالب الجزئية التي تعم العوام كحدوث العالم
بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقة
كانت او غير حقيقة من الامور المتقدمة التي ينتقل منها المناسبة لها على
الوجه الكلي الذي ينتقل منه **قوله** وفي كيفية تأديتها بالطالب الى المطلوب
المجهول فصار ابو المنطق اذن لم يعرف مبادي القول الشارح
وكيفية تأليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تأليفها
قياسا كان او غيره التي في حال منها قبحها والتفطن المذكور
وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطق ياطريه الامور المتقدمة
المناسبة ولم يقتصر انه لم يعرف مبادي القول الشارح والحجة
بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما سنورده من
الكلام بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا
قوله واول ما يفتتح من الاشياء المفردة التي بالفاظها الحدود والقياسات
وما يجري معهما وتصحيح الاخر. يريد لما سبق في كتاب ابي نصر **قوله**

والمبتدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فلذا ما هو المعين المقصد
الاول من المنطق لا بخلال المقصد الى اخر الامر **اشارة** الى دلالة
اللفظ على المعنى. اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة
بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث
على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى
جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على
الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على
سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على
معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه
بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط و
الانسان على قابل صنعة الكتابة. دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة
التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل والشرط فيهما ان لا يكون
الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص
او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانفكاك
عقلي من احدهما الى الاخر وقوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف
على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر فيه مثالين احدهما
للازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة ولم
يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وقد ذكر الفاضل
الشارح ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على

جميع اللوازم محال اذ من غير منها له وعلى التقدير منها باطلا لان الشي
عند شخص ربما لا يكون معنا عند آخر فلا يصح الا القول على الاول وهذا
بعينه يصدح في المطالب ايضا لان الرجوع بالقياس الى الاشياء حتى يتحقق
والحق في الالتزام في جواب ما هو وما يجب ان يكون من الحدود التامة لا يمكن ان
يستعمل على الحقيقة وانه في هذا الموضع فقد يعسر ولولا اعتباره
لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة التي تكون عن الاجناس اذ هي لا تدل على
مهيات المحدودات الا بالالتزام كما سبق **اشارة** الى المحمول اذا قلنا
ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل
ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل
سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفس احدهما هذا الذي يورد بعد
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا ليعرف ان اطلاق الاسم على
المعنى ليس بحمل والحمل الذي عنى في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل
المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال انه مثلث هو بعينه يقال له
انه شكل سواء وذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغاير المثلث والشكل او كان
في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول و
الموضوع من وجه وتغايرهما من وجه واما الاتحاد عن شرط التغاير فكان الاتحاد
شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء واما التغاير فهو يمكن ان يكون
بشيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك و
النطق المضافين الى الانسان الذي يعبر منهما بالضاحك والناطق

وح ان جعل الموضوع او محمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا
لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا
يضاف اليه ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن
المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد
وحده مجردا عما به التغاير كما في قولنا المثلث شكل وان جعل محمولا كان
الموضوع ما به الاتحاد وحده كما في قولنا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان
في نفس احدهما ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو
كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة
بل يحمل معنى لفظه كما في الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل
بالمواطاة عليه كما في الجسم ابيض فالمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة**
الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا
واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه
كتسميتك الانسان بانسان فانك حين تدل بهذا على ذاته لا تعني
كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى
بل في موضع اخر اذا تقول عبد الله ونعني بعبد شيئا وبالله شيئا
لا اسم وهو مركب لا مفرد والمركب كما علمت المفرد ويسمى قولا فمنه قول
تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام اما اسم او فعل وهو الذي يسميه
المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على موجود لشيء غير معين في زمان
معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل

كقولك في النار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال ذلك يدل بل ادى
الدلالة الا اذا حد بين اداة لا يتم مفهومها الا بالقرينة مثل لا او في فان
الفاء في زيد في او زيد لا لا يكون قد دل على كل شي بل على شي لم
يقل في النار ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسما والافعال
قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض
بعض المتاخرين بعده بنحو عبد الله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان
لاجزائه دلالة ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه
فادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل المفرد ما لا
يدل جزؤه على شي اصلا وهو المفرد او يدل على شي غير جزء معناه
وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم
وقلة الاعتبار لما يعني اذ الفهم ويعني ذلك لان دلالة اللفظ لما كانت
وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ
به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى وما سوى
ذلك مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه
بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال
انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على
جزء معناه لا يخلو من ان لا يراد بجزئه دلالة على شي اخر او يراد فعلى التقدير
الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل
يكون ذلك الجزء بحسب الاعتبار لفظا براسه دالا على معنى اخر باعتبار ارادة اخرى

وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة
اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه
دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شي اصلا فاذن الرسمان المعني القديم
والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل
وانصف من نفسه لا يجد بين لفظ عبد من عبد شمس اذا كان علما وبين لفظ ان
من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال
اخرى على شي والكن ان الاول مقول لغة والثاني غير مقول فاذن حرج
المباحث اللالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك
ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح ولن المفرد في المعنى واحد ولكن
ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الاسم الى الفاظ الكتاب فنقول
قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا اورد في الرسم
القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة
المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شي
اخر فان دل بارادة اخرى على شي لا يكون من حيث هو جزؤه ولا شي قصدناه
وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح
الجديد لا فائدة له في هذا العلم ثم ذكر قسمه قول تام وهو الذي كل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال يحلل المنطقيون اشياء اسما او فعلا
وحروف وليشترك في ان بعضها اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على
معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها والفرق

او لا ينفصلين بها دالة لا تتهيأ في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من
الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات
معقولا بنفسه وهو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة وكذا من الالفاظ
دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف ومن هو الاداة والاول جنس
يقسم فصلان اخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلاثة والتجرد
عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ولتسميه المنطقيون كلمة
والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع
الضمائر كقولك امشي ايضا فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم
والحروف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك قدم
الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو متناول حد بهما القوة فقال في حده وهو الذي
يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلاثة والفعل لا محالة بعد الامور
الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين
احدهما كون معناه موجودا لغيره من سائر الدلالة وذلك الغير هو الفاعل وقد يكون
معينا وقد لا يكون لكن وجود التعيين او عدمه لا يتعلق الفعل به فهو في نفسه
اما المقتضي الاحتياج الى الغير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان نفيها افترقا
وهو المراد بقوله موجود لشيء غير معين وقد شاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل
والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما
يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على اجزاء الزمان كالصبوح ومنها
ما يدل على معنى ما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال

وجميعها

وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يعني بزمان حصول
المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلاثة والحد الذي
اورده الشيخ ناقص غير مساو لجميع المحدودات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحروف
الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع
على معنى يستقل بنفسه ومتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلاثة بعينه وذلك التعلق
والافعال الناقصة ناقصة في الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى الخبر يدل على كونه كقولك
كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان
الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا توجد في لغة العرب
لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد يجعله النحاة فان قولنا قام
في قام زيد خال عن الضمير ولو كان مشتملا على ضمير في عكس والكلام في النحو ليس
كانت مثل بالتواد اعلى وقوعها في الحال وليس قائما ثم تصرف للماضي والمستقبل
ادوات لذلك يقترن بها وظهر حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع
على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي في وقوعه زمان معين بحسب والحرف لفظ مفرد يدل
على معنى في غيره والتأليف الممكن بين هذه الثلاثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها
ما هي التحو وهما ما يتألف من اسمين او اسم وفعل يستند احدهما الى الآخر كقولنا
زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ في القول التام هو الذي يصح ان يفهم ان الكلام
او فعل يوهم ان التام منها اثنان لكن التأليف من فعلين عكس لا يصلح للكلام ومنها الاسم
وحده التام لا القسمين المذكورين الان فقوله للتام حيوان ناطق ليس الا والتركيب
من الموصوف والصفة يوجد الاقوال التامة وقد يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه

لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع وقوله في القول
الناقص الا ان اصدق الحرفين اداة لاسم مفهومها الا بقرينة لما كانت
الادوات لا تدل الا على معنى غير تام اصابت في الدلالة الا على مفهوم
مفهومها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على تمام
ما يدل عليه مثلها كقولنا لا انسان والفائدة ايا لا انسان او اقترنت
بعدها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه مثلها كقولنا زيد لا او
بالنفي اقتض لا زيد قوة مفرد والثاني ليس تأليف الا بعد لا تصحيف
الا القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ
قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه
يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك
فالكلي يكون ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع
من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب خارج عن مفهومه
فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه
بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات
وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان بسبب غير نفس
مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه
الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس ومثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها
مطلقا والشمس. ش الجزئي الذي يسمى هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص
يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان وقياسها

الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ست بان قالوا اما ان يوجد منه
كثيرين غير متناهية او متناهية او يوجد فرد واحد فقط او لا يوجد اصلا و
الاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم
وامثلتها الانسان والكوكب والشمس عند من يجوز نظيرها والكرة
الكرة المذكورة وشريك الباري والاله وفيما ذكره الشيخ كفاية فيما في الكتاب
اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات
ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية على
ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها واعني بالمقوم
المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده ككون الانسان حيوانا
او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع
في تحقق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث
الجسمية للانسان ولهذا لا نفتقر في تصور حيوانا جسما الى ان نتصوره
المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى
ان نتصور ... الكلية ... وان كان هذا فرقا غير تام بل قد يكون
بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيأتي بيانك ولكن
هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث
هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وان
يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ
بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية

وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فنخصص هذا الاسم بالمقوم وهو
اما ان يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات ولبسيط المطابق
للذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى
جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات
بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده
ويذكرون ان الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا
ينسب الى نفسها وبالجملة لا يخ تعريف الذاتي من عسر ما والقوم قد
ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء بالكنه الا
الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيتها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه
بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء
آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا اولا وثالثتها ان الذاتي
يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا او توهما وهذه الخاصيات لا تعم او حد
للذاتي عند الخطار بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم
العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان من شيئا لا
لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية
عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يحتاج الشيء الذي هو ذاتي له
قبل ذاته فانه من علل ماهيته او شخصيته والعرضي اللازم يلحقه بعد
ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود وقد اشار
الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما قال والاخت اعني بالمقوم المحمول

خواص الذاتي ثلث

الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع
اليه في تحقق ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث يريد بالقسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد
يقال لجزء الماهية بالمجاز فان الجزء بالحقيقة لا يحمل على الكل بالمواطاة
والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال على جزء الحد
فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة
عنه ثم اشار الى الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة
المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال
ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية
عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع
من سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح امتناع عن السلب يلزمه القطع
بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يلزمه اخطار الذاتي بالبال الايم الذي
هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب يلزمه لانه
قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون
الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عنه لا التفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول
وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان
وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كان بالفعل وفي عدم استلزامه
اذا كان بالقوة واحد قوله من حيث نتصوره جسما فائدة هذا القيد

اثبات الماهية غير الوجود لا يكون الا في التصور فعلها لا يمتاز من علل الوجود
الا ما شاكـ قوله وان كان هذا فرقا غير عام اى ليس فرقا بين الذاتيات
وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه لكنه فرق
فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم الماهية
مثلا ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع يحتاج الى
فان التضليع ان كان يعم المثلث وغيره ولكنه يفيد الفرق فلو

المضلع

المط اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانما يتحقق
موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان تكون اجزاؤها حاضرة معها
الماهية مستقرة حقيقة ما هو وهو الذي يجاب عن السؤال بما هو والمراد
كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء واما تخصيص
البيان بالمركبات فلانه يريد بيان التقسيم الاول من الذاتيات التي
يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجود
وغير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته
هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون هو هو
لكنه اذا اخذ موجودا الكان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله
فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم
هو ما يدوم بدوام وجوده وغير اللازم ما لا يدوم قوله واسباب وجوده
ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما
وماهية ليس كونها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما

بل مضاف اليه ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس
خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل المفهوم الانسانية في
النفس وجودا ويقع الشك في انها لها في الاعيان وجود ام ليس واما
الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب
الاحساس بجزئياته ولكنا نجد مثالا لغرضنا من معان اخر اسباب
الوجود هي الفاعل والغاية وللموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل
من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج
قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال
مفصلة المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها
ان يميز بين اجزائها وبعضها او يلاحظ كل واحد منها وحده منفردا
عن غيره وذلك لقوة التمييزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور
الاول وان كان يشعر فيها بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني فكما
يكون عليه في الوجود متغايرا لالتفاته بالقصد الاول الى الصورة الجزء
المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد
يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان
يكون الثاني معه كذلك وان كان كل اول لا يتم الا وان يكون الثاني
حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بالقصد
متى نفى والتفات مجرد تحقيق اكتساب المعلومات الحاصلة
التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله

فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور
المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء
له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال
مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه قوله كما
لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت
اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها
فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظن بعض الناظرين فيه قوله فالذاتي
للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هو هذه المقومات اشارة
الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب
البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة النوعية
التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد بيان القسم الثاني من الذاتي
المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وتقدم لتعريفه مقدمة فيقول المعاني
التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد توخذ من حيث هي لا من
حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة
بل من حيث تصلح لان يكون معروضات لهذه المعاني وتصير
بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئيات او كليات او موجودة او
غير ذلك ويكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
تسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات و
حقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي يجعلها

وحدة

مثل الانسان ح

واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله لكن
الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير
محصلة تتحصل باشياء وتقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل
بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف فيما
بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عنها وهي المعاني النوعية
فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني
قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا
مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وهي اي الطبيعة تمام
تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص اشارة
الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان
وذلك [illegible] لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل
يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والكم
والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الماهية المجردة قوله
فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم وذلك الوجود الخاص بالذاتي
المذكور فيها فهو المقصود [illegible] اشارة الى العرضي اللازم وغير اللازم
واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا
لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها [illegible]
المنفك هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والداخل
هو الذاتي المقوم والخارج هو المصاحب اللازم فان المصاحب

بالمصاحب دايما ومنه ما يصاحب في وقت ما وبسبب المصاحبة اما ان يكون
بحيث يمكن ان يعلم ولا يكون وكل اول يسمى اللزوم في العرف و
الثاني يسمى بالاتفاق فان من الاتفاق لو لم يخرج عن سبب الا ان الحاجة
يسمى بالاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع
الذي لا ينفك الموضوع عنه [illegible] شانه ان يكون
معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه [illegible]
بمعلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح
والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا
التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات دائما او بالاتفاق
لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتي
لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود
مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من
لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجية
اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بحسب بعض
اجزائه كالمستقيم للخط او بحسب الموضوع لا بحسب بعض اجزائه كالضاحك
والابيض للانسان فانهما تحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض
فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كالضعف للاثنين الذي
يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه لا يحمل عليه الا بالقياس الى الشيء
نصفية شيء ومساوي الزوايا القائمتين محمول على المثلث فقد يلحقه بحسب

من الزوايا لقائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع
لحوقا واجبا او ممكنا ولا يلحقه
او يلحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق
المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعدما تقوم المثلث باجزائه
الثلاثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا
واجبا ولكن ليس بعدما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات
لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك
لان مقايسته الى كل واحد منها عدد ما لا ينحصر في حد فكما ان زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوايم وثلث ست قوايم
فهلم جرا قوله الفاضل الشارح اشعر بان جعل المحمولات التي ليست
بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس
اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الضعف الذي لا
غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما وحقق كون اكثر المحمولات على شيء
الخارج عقليا سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس كالبياض
فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض
فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه وذلك لان
الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات
غير متناهية فهو بحسب القوة ولا يمكن ان يخرج منها الى الفعل
الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف بلا تناهي

كالاعداد وغيرها والعلم فان منع كون امثال هذه المحمولات مقومات
مع ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا توجد الا بالقوة فان
اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لكنها مستحيلة التحقق من الموجودات
خارج الذهن لا تتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان كان
لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع
في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة
يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين
انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كلما يمتنع رفعه في الذهن
فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات
الثلث المذكورة للذاتي فرد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذية بها اقسام
العلوم كلها ولهي المكتسبة البرهانية وذلك لان نحو المحمول اللازم اما
ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان ذات الموضوع
او المحمول الماهيتهن يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير
لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع
والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من
الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من
جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على اثباتها وذلك لان
محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات لموضوعاتها بل يكون
اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان

كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة
اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب
للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك
مع قصد لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب
الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع
لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشيخ في ذلك ولما حل ذلك كونه
التي اوردها مميلة واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم
لما كان تفسيرا بعدم الانفكاك كان كلما يلزم شيئا بغير توسط شيء
آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج والمعنى
للزوم العقلي ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك
هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك
عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند نفسه كاملا
بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا من كل ملزوم
الى لازمه ثم الى لازم لازمه الى ما لا ينتهي حتى يحصل اللوازم بأسرها
جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم
المترتبة التي تلازم جميعها بحسب بينها الا بالقياس الى غيرها فقد
يمكن ان يتميز الا في كل فيها لم يخطر على الذهن ايوجب اعتراض غير
المتلازمات والمتقابلات الى غيرها ولكنها تتعلق في الوجود فضلا عن ان يكون
غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على اماكنها

اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب جنس الموضوع لا غيره من اعراض
تحصل عند تصور كل من الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك
الامور التي هو شرط في حصولها ليس لواجب الحصول على الترتيب الموقوف
على وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال او ترجيح
لما كان فيه قوله وان كان لها وسط تعيين به اشارة الى القسم الثاني
وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم الحكمية قوله علمت
والحجة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا
عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه
حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم
اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد
ان يتوصل من النظر في حال الوسط في اثبات لازم بين بنفسه تحليل
اللوازم الغير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين
مع المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب او يكون عارضا
له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المط مقوما للوسط لان
مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع
عليه بل يجب ان يكون عارضا له ايضا وان كان الوسط عارضا للموضوع
جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا
فهذان ماخذان يشتمل عليهما اصناف البراهين ويسمى كل واحد منهما
اول وثاني ماخذا ثانيا قوله فهذا الوسط ان كان مقوما للشيء

في المرتبة

لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما ايضا
اشارة الى الماخذ الاول فانه لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانه
فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ
الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه
للوسط بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان
قال ان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسطا اي يحتاج كل
وسط في لزومه للوسط الاخر وسط اخر وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت
اللزوم الاول المفروض ثبوته مع جواز ان يشتمل على الخلف من وجه اخر
وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية
هي باسرها الوسط اذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط
وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظ لم يكن ههنا فعل تام قوله
وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما ابطل القسم
الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني قوله
وان كان الوسط لازما متقدما الخ اي ان كان الوسط للمفروض اولا لازما
للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة
المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها اكتفاء بل في ابطال
القسم الاول واحتاج الى توسط لازم اخر او مقوم غير منتهي
ذلك اللازم بالوسط ايضا فتسلسل الى غير النهاية فاشبها كان الوسط
الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما او لك

قوله



قال لازم آخر او متقوم وبابطال هذا القسم تعيين القسم الثاني
الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في
كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بالرابعة فقال فقد بان اي ممتنع
الرفع في الوهم ثم بين ان ما اراد بذلك [illegible] القوم المذكورين بقوله
فلا يلتفت الى [illegible] من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في
الوهم وقد تم الكلام قوله ومن [illegible] ذلك [illegible]
لا اخر او مقاومة [illegible] اخر للازم البين وذلك [illegible]
لازم بين للكم [illegible] يحقق بعضها الى [illegible]
ان يكون [illegible] الفصل الثاني [illegible] البيان [illegible]
لانه لم يعتبر [illegible] اقسام العلوم [illegible] البراهين [illegible]
للوجود والبرهان الذي [illegible] التقريب [illegible]
[illegible] وهو ان الماهية [illegible] من حيث هي [illegible]
[illegible] بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي [illegible]
فهي من حيث هي [illegible] وقد فرض [illegible]
ذكره لان القسمة [illegible] فان من [illegible]
التي تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي بل بعضها بتوسط بعض
[illegible] سبيل الدور [illegible] او لا على سبيل احدهما [illegible] التقسيم
لا يتم [illegible] قوله [illegible] العرض [illegible] والمحمول الذي
ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع

[illegible] لم يقل فجميع المحمولات التي يفارق لان المقابل [illegible] المفارق
[illegible] اللازم هو ما يجوز ان يفارق [illegible] والى المفارق
وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا [illegible] قوله مفارقة سريعة
او بطيئة [illegible] او [illegible] يمكن
ان [illegible] السريعة [illegible] البطيئة العسرة
[illegible] والبطيء [illegible] العسرة [illegible] والمحمول
المقوم يسمى [illegible] ليس بمقوم [illegible] مفارقا فقد يسمى عرضيا
[illegible] يسمى عرضا [illegible] قوله [illegible] يسمى عرضا [illegible] بالعرض العام
[illegible] قوله [illegible] المنطق ذاتيا [illegible] الموضوع
[illegible] المحمول الذي يلحق الموضوع من
جوهر الموضوع وماهيته يعني [illegible] الموضوع كتاب البرهان [illegible]
[illegible] هذا الذاتي [illegible] الذاتية [illegible]
الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته [illegible] حقيقته سواء كان
[illegible] والماهية [illegible] كل ما يلحق [illegible] ان يلحقه
[illegible] ان يلحقه لامر آخر وذلك [illegible] او يكون اعم منه او
اخص منه [illegible] العرض الذاتي [illegible]
[illegible] كالفصل والعرض [illegible]
[illegible] الموضوع من جوهر الموضوع [illegible] الذاتي [illegible]
من غير وسط والثاني [illegible] بوسط [illegible]
[illegible] العرض الذاتي [illegible]



فيه العلم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح
يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك
[illegible] فان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض
بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه
وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض [illegible]
علم الحساب على العدد وعلى الاثنين وعلى الفرد وعلى زوج الزوج [illegible]
لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه
وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات
البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون
رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او
معروض جنسه وتقييد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم [illegible]
عنه فان ما يؤخذ في حده جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا
ذاتيا وحينئذ يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه [illegible]
لا ما عداه انما يبحث الموضوع لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع
موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ان يؤخذ
موضوع العلم في حده مثل ما يبحث المقادير او جنسها من المناسبة
والمساواة [illegible] من الزوجية والفردية [illegible] من الصحة والسقم
[illegible] الاعراض الذاتية مثل ما [illegible]
[illegible] الخطوط [illegible] المناسبة المقدارية بالمعنى [illegible] العددية

والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اعتبرت
على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها ولو
اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنس [illegible] الذي هو الكم لكنها
لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم العدد لانها ليست عرضا ذاتيا
لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة [illegible]
او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم [illegible] بما يجمع الوجهين جميعا
انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان
يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في
رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان
يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول [illegible]
[illegible] الاعراض الذاتية المذكورة اولا [illegible] ان يجمع جميع [illegible]
الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع [illegible]
يخرج عن العلم [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] تعريف العرض الذاتي [illegible] الموضوع في حده
[illegible] المتقدمين [illegible] الشيخ في الشفاء [illegible]
[illegible] في الحكمة المشرقية [illegible] بان الموضوع [illegible]
[illegible] العرض [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible]

بل موضوعها





قال الفاضل الثاني والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما
هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو وان
صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو اقول ويمكن ان يحمل كلام الشيخ
الاول الواقع بين جواب ما هو وبين [illegible] كان على عدم الفرق
بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذي
الفرد هو جزء الماهية فقط [illegible] ويحمل كلام الشيخ الثاني
الواقع بين الجواب في [illegible] على عدم الفرق بين نفس الجواب
والمقول في الطريق ويكون المقول في طريق ما هو هو الذي [illegible]
ان يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيد
[illegible] الجنس والفصل في الحد [illegible]
[illegible] الحيوان يكون مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم [illegible]
[illegible] فان الذاتي [illegible] وانما يكون عندهم [illegible]
[illegible] تعريف الذاتي [illegible] حتى يحصل [illegible]
[illegible] في الطريق [illegible] وقد وقع [illegible]
الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان السؤال بما
هو يجاب [illegible] ذاتا او مفهوم الاسم وانما هو
باجتماع [illegible] حتى يحصل [illegible]
تحقيقها [illegible]
ولهم ان يقولوا [illegible] تستعمل هذا اللفظ على عرف [illegible]

عليهم ان يأتوا بمحل المفهوم [illegible]
على ما اصطلحوا عليه عند النقل [illegible]
عن المعهود [illegible] في العرف [illegible] بان ذلك [illegible]
[illegible] بالالفاظ [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الالفاظ على [illegible] عرف [illegible]
[illegible] من حيث [illegible]
[illegible]
[illegible] حقيقة الذات [illegible] بالمطابقة [illegible]
المطالب ثم [illegible] المعنى الذي يحصل [illegible]
[illegible] حقيقة الذات [illegible]
[illegible] الفصل [illegible]
حقيقة [illegible] بالمطابقة [illegible]
[illegible] العرف [illegible]
ذلك [illegible] المفهوم [illegible]
[illegible] العرف [illegible]
[illegible] مصطلحات [illegible]
[illegible]
[illegible] التعريف [illegible]
[illegible] اعلم ان [illegible] الدال [illegible]

مفهوم العرفي ثم فرع يعني بالعرف المعقول المذكور ودونه الحصر ان
في المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة و
الاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون الاشياء
الاشياء مختلفة الحقائق او تكون متفقة الحقيقة فهذه اربعة اصناف
والجواب عنها مختلط في الاول الجواب عن صنفين منها و
وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب
بالحد وحده ولا يجاب بالكلية غير الحد في السؤال فهو جواب
في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق
فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بغير ذلك اذ اخص الجواب
بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا
جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في حال [illegible]
هو نفس ماهيته في ذلك الشخص او تلك الاشياء فهو جواب في حال الشركة
والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي
هو الدال على ماهية ثلثة لا يزيد ولا ينقص وقد شمل [illegible]
التصريح بالخصوصية المحضة [illegible] شخص والحد [illegible] او قيل
ان ما هو [illegible] فاحصل [illegible] كذا في الكتاب
قوله اما بالخصوصية المطلقة مثل ان سئل بما هو عن الانسان
كذلك الحيوان الناطق [illegible] الحد قد يكون [illegible]
ويجاب به عما هو طالب [illegible] وقد يكون بحسب الحقيقة و

يجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين لا على ان
السائل لم يقل مثل ان [illegible] ماهية الحد و [illegible] يختص احدهما بل على ان
ماهية الجسم [illegible] قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ان يجاب
حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثل الانسان والفرس [illegible]
ان يجاب بالجسم ولا الحيوان لان [illegible] تمام
المشترك [illegible]
على انه يجاب [illegible] التفصيل قوله في [illegible]
الحيوان [illegible] الماهية المشتركة [illegible]
والفرس [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] ومساو [illegible] الجميع وذلك [illegible]
مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا [illegible]
[illegible] بالشركة [illegible]
[illegible] الجمهور فصل [illegible] الحيوان [illegible] والتحقيق [illegible]
الفصل الذي يقوم به الجنس لا يكون [illegible]
به الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان [illegible] فصل
اللهم الا ان يكون الفصول [illegible] الفصل
الحقيقة [illegible] الفصل
في الا يدل على ذاتي [illegible] العرض



كان المراد به ان يدل الدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وبهذا ايضا نص
صرح على التخصيص بهذا الموضع قوله وتجد بعض يكون موضوعا لمعنى
جملة ما تشترك فيه من المقومات المشتركة بينها دون التي تخصها وفي
حكمها وضعها ليسأل بها عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا بطلت
الاقسام باسرها تعين ان يكون الجواب فانه هو الذي يشمل جميع
المشترك الذي تخص به المختلفات المسئول عنها ويخلو عن فصل كل
واحد منها قوله هذا واما انت فهو ما يكون مشتركا وخصوصيته معها
مثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح
ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اي حيوان غير الغير العرض
الكثير قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو كان القول الذي هو كان
الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان انما لم يتعرض
الفرق بين ما هو وبين فان الاول قد صرح به والثاني انما يطلب به الجوهر
المشخص ويكون جوابه زيد لا يكون مجرد قوله الا ان الذي يفصل فرز
على الامثلة اعتراض ولو اقتصر على حدسنا بقرينة التي منها فصل في قرار
انه وغير ذلك عرضت لمن يريد ان يفرق بين الاشياء التي يحمل على
معنى كالحيوان ويجمع اشياء مختلفة الحقايق كالانسان والفرس والبقر
وبين الاشياء التي تدل على معنى كالانسان ويجمعها متفقة
الحقيقة كزيد وعمرو والمشهور والبيان ان ذلك معتبر ان نقول
الكليات قد تطلق معانيها فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده

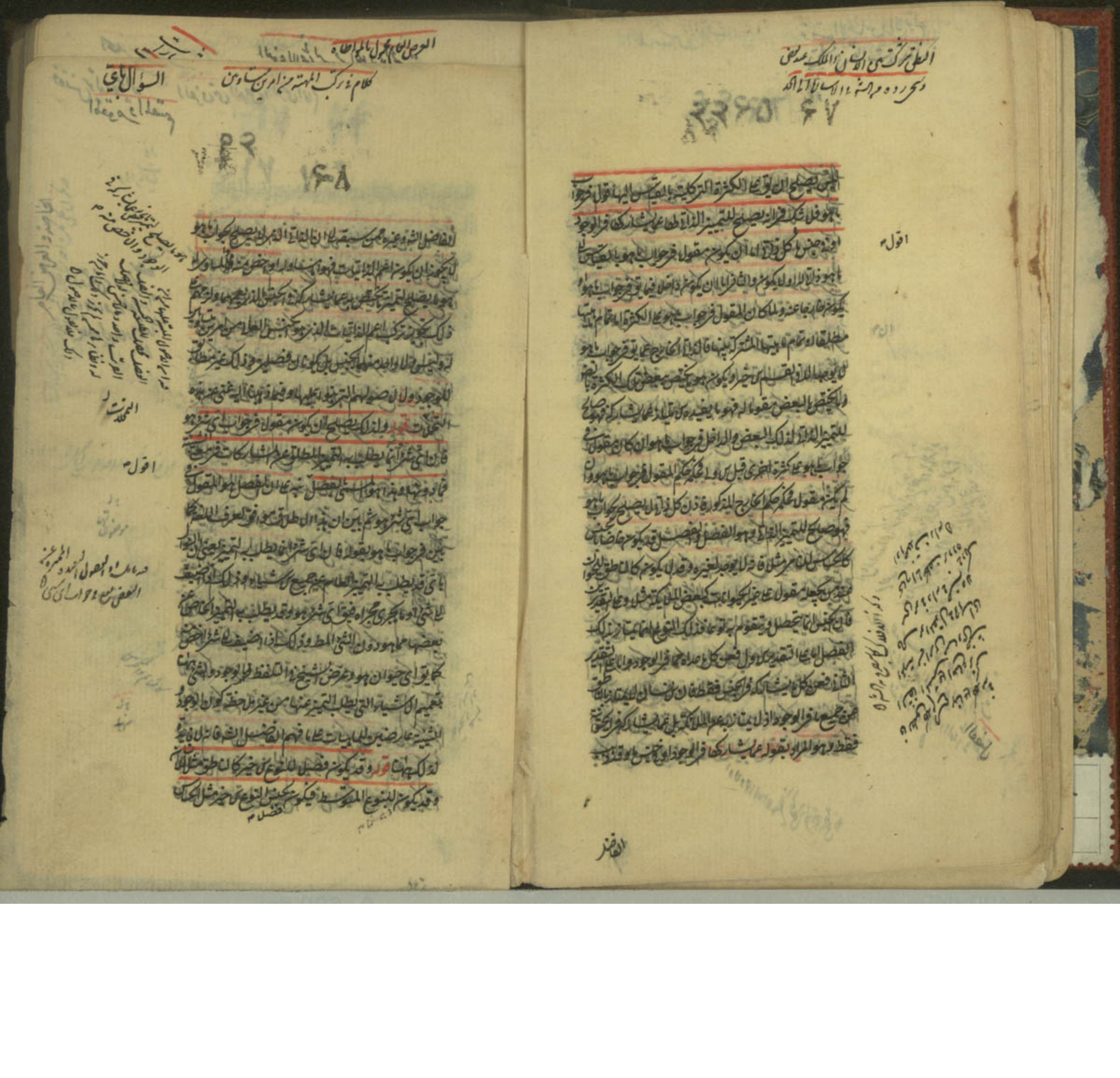
ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزء منه ومنها ما تصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه
الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل
بنفسه بل مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل
بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد
يكون متحصلا بنفسه او بما ينضاف فيه المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما
ولا محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق بل لوقوعه على اشياء
لا تختلف الا بالعدد فقط وهذا اكثر كالعقول المجردة والتحديد
المحصل بعد لحوق الغريب الا ان لا يحتمل بقطعه التوام ذلك المعنى في
الصورة الاولى وسمي فصلا واحتج به بعض القوم في الصورة
الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار
الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان
لا يكون معه شيء قارن اقترانه بالناطق مثل صار المجموع مركبا من
الحيوان والناطق ولم يقل له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط
ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا ولم
يتخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ
بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان
الاول جزء من الانسان ومتقدم عليه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان







ذكر المعقولات العشر في المنطق



الجنس يصلح ان يقع على الكثرة التركيبة بالقياس اليها قول في جواب
ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى
ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيها او في جواب ما هو او
يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها
مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقع في جواب ما هو
لا يوجد الا او لقسم اخير او يكون مما يختص ببعض من الكثرة
والمختص بالبعض يقوم له فهو ما يفيد كل ماله عما يشاركه فهو صالح
للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في
جواب ما هو على كثرة اخرى قبل ... حكم المقول في جواب ما هو وان
لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو
فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس
كالحساس للانسان فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق ان ثبت
تحقق من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم بنوع فذلك النوع له ماهية ... تلك
الفصل الذي ... فيميزه عن كل ما عداه في الوجود او ما على تقدير
الثاني فيميزه عن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يتميز بالناطق
عن جميع ما في الوجود اذا ثبت ان بعض الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية
فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس وقوله



المقوم والمقسم

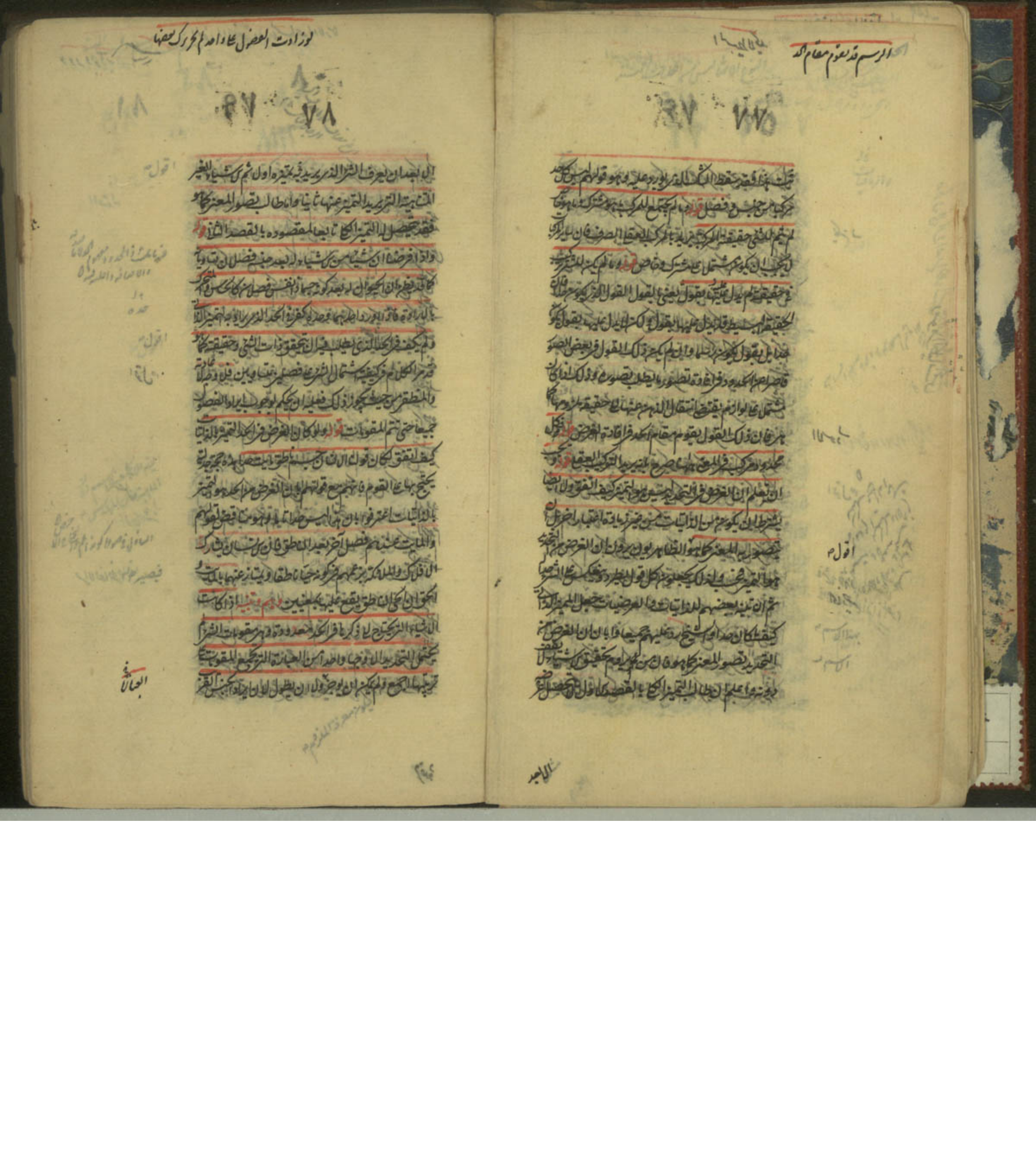




والثاني الكلي لا يكون غير اولي وهو لا يكون غير مقوما الا بالقياس الى القريب والاكثر
ظاهر وانما جعل هذه الاقوال سوى الحدود الا ان يحمل على الشيء اعم منه
لماهيات الكليات غير مقوم اي ما في الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي
لمحصلات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل وانما حمله عليها
كونه صالحا لان يحمل فيما يعرض له الغير تقوم وكذلك في البواقي
اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيان ماهيتها المتقدمة

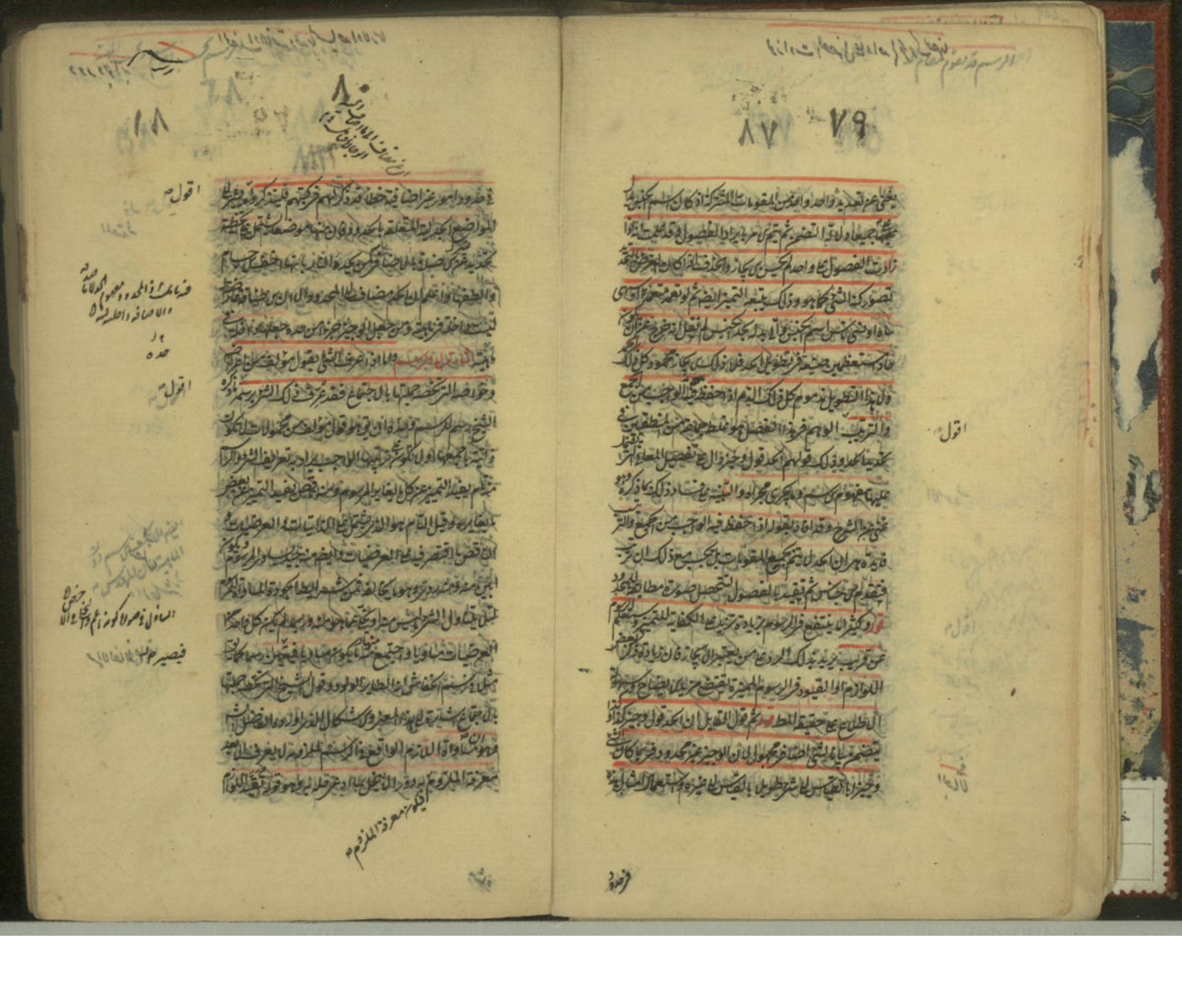
اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا احد الحدود وقد رسم بانه
قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام
يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص
يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم جوهر
ناطق والتام لا يكون الا واحدا والناقص قد يكون كثيرة بعضها
يفضل على بعض بحسب الزيادة في الاجزاء والنقص منها يكون بحسب
ومنها ما يكون بحسب الماهية الخاصة والمراد بها هو الاقرب الماهية
اسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك الا ان التام دال على
الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف
والناقص يدل عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحد
الناقص بالتشكيك لان المشتمل على الاجزاء اكثر احق من المشتمل على
اقل فان اطلق بهذا القسم فلو وجب ان يحمل على التام الذي هو الحد
الحقيقي وحده ولذا عني الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك في انه يكون

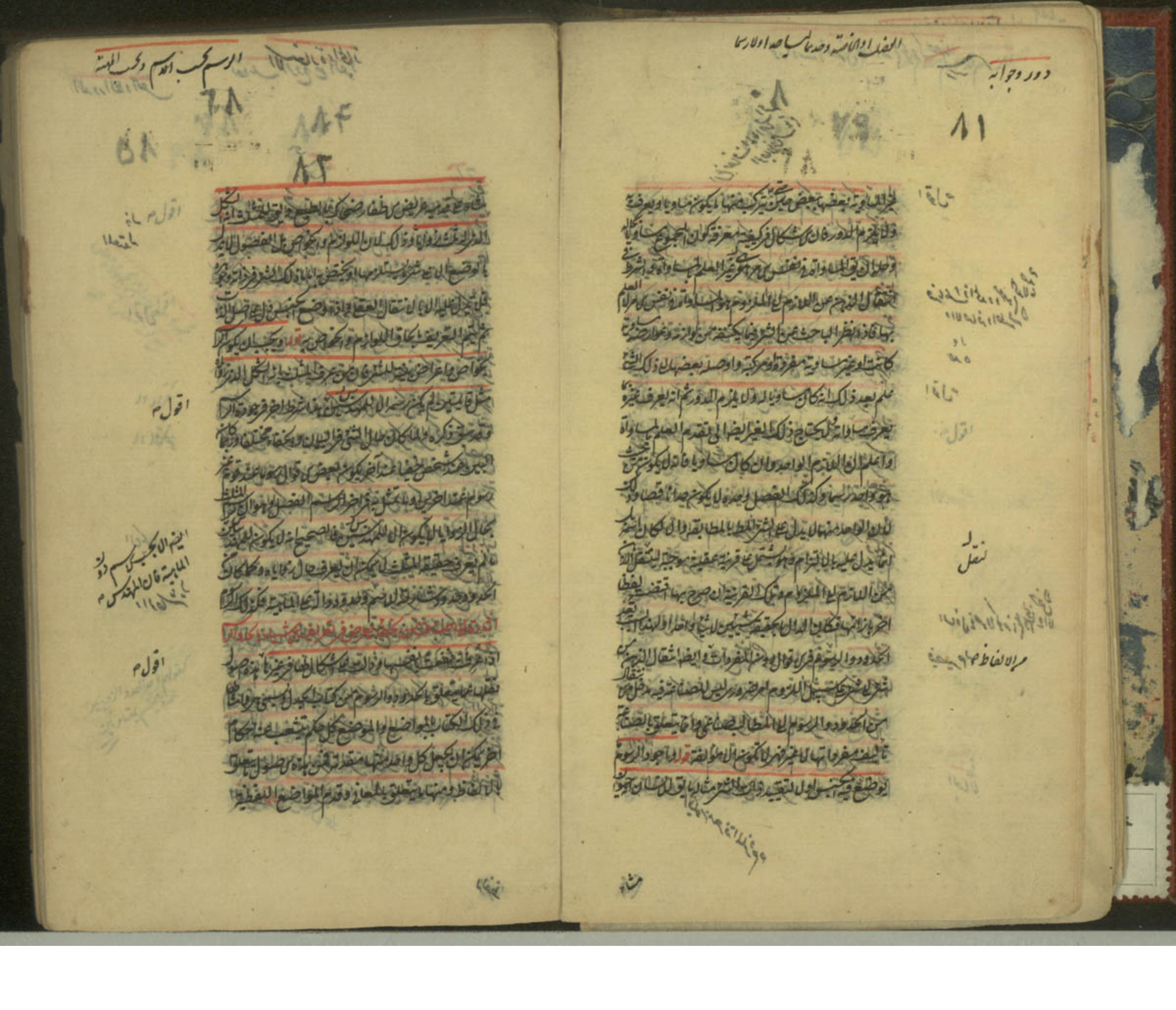
يشتمل على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان
مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ان
ان الدال على الماهية انما يكون بان يشتمل على جميع المقومات واعلم ان
الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون
في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والتعريف يحصل من
التركيب من جنس وفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب
اجزاء مقول بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من
اشياء متميزة واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في
الجسم او غير متميزة اصلا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء
وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافة الى غيره
كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول
ذكرها وكل مركب في خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس وكل
قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا يعرف الا
بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود
التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على اصطلاح المنطقيين
المركبات الباقية تحد بحدود مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت
ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية
الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات اعني المركبات العقلية
قوله لاجل ذلك كان الحد يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله

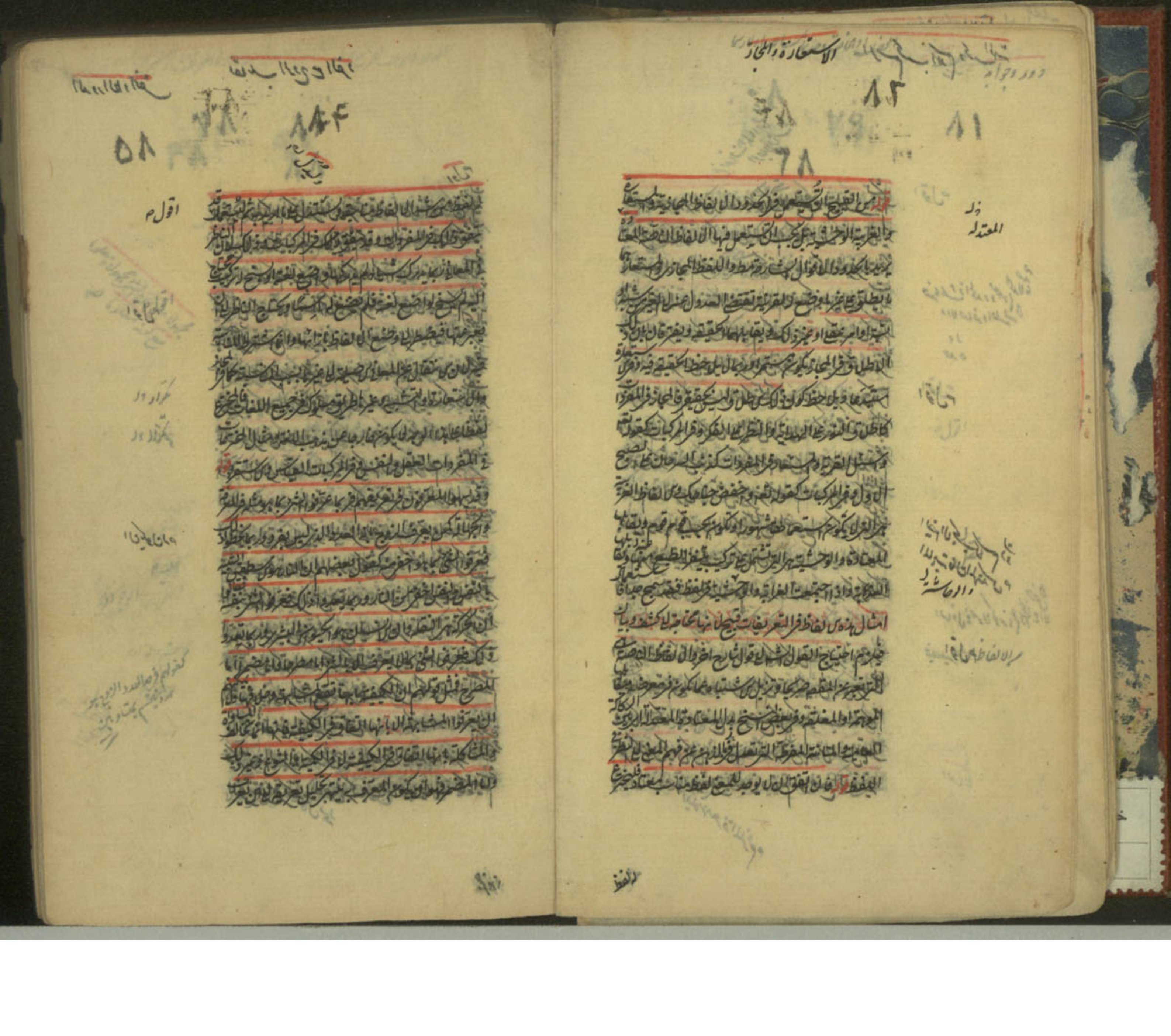


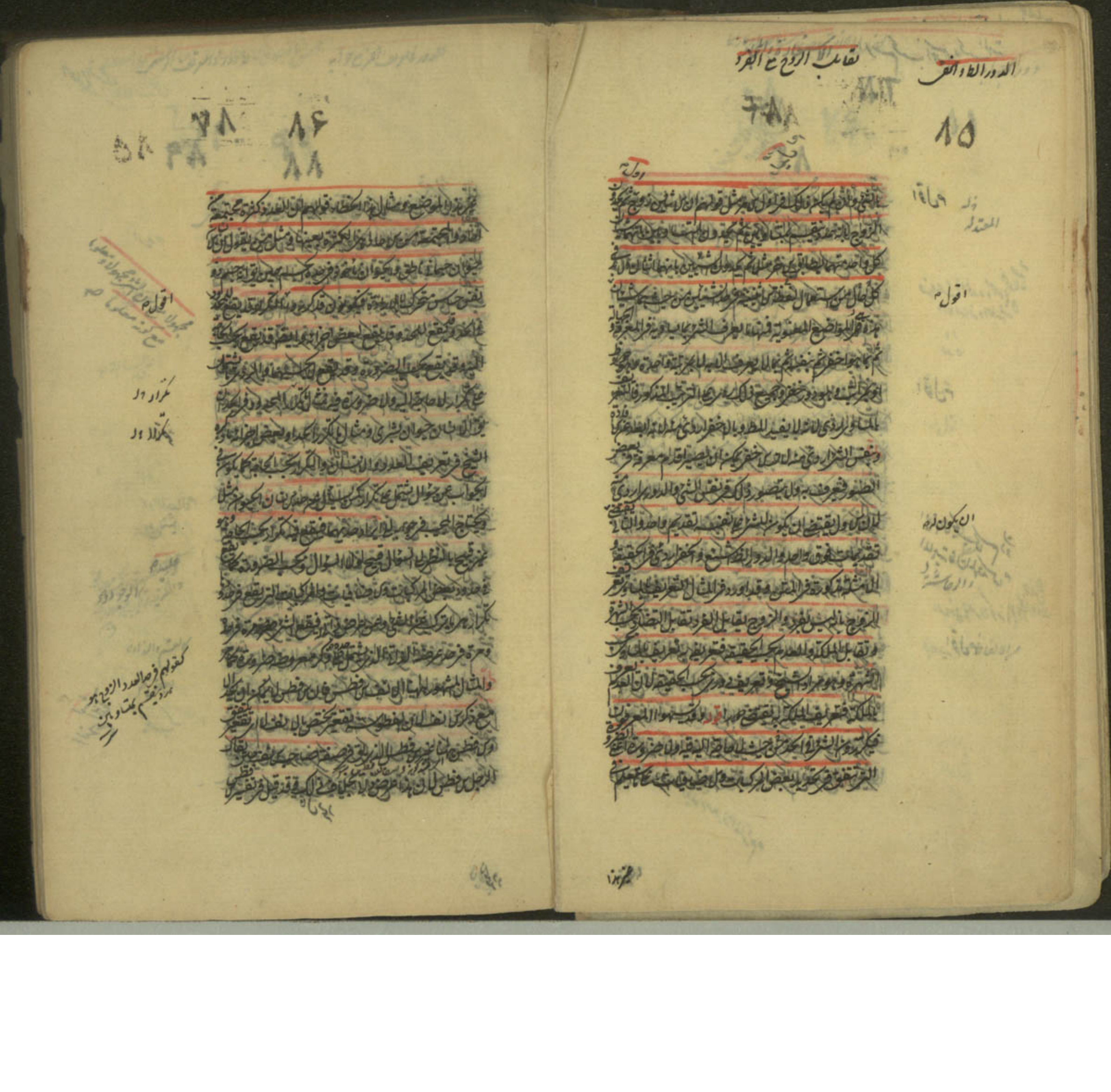
ثبت بهذا فقد حفظ الكلام عما يرد عليه وهو قولهم ليس كل حد
مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع للمركب جزء مشترك وما هو خاص
لم يتم للشيء حقيقة المركب [illegible] بالمركب العقلي الصرف فان [illegible] المركب
لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن المشترك
في حقيقته لم يدل عليه بقول يعني بالقول القول الذي يكون [illegible]
الحقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليه بقول يكون
حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور
قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان
مشتملا على لوازم يقتضي انتقال الذهن منها الى حقيقة ملزومها
فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله فكل
محدود مركب في المعنى [illegible] صرح بالتركيب العقلي قوله ويجب
ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا
بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان
يتصور به المعنى كما هو الظاهر [illegible] ان الغرض من التحديد
هو التمييز [illegible] ولذلك يجعلون كل قول [illegible] على الشيء حدا
ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل التمييز الذاتي
كيف كان [illegible] الشيخ رد عليهم جميعا فافاد ان الغرض من
التحديد تصور المعنى كما هو [illegible] يكفي
[illegible] اعلم ان طالب التمييز الكلي بالفصل الاول [illegible] غرض

الى بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم كل شيء من الغير
المتباينة التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو
فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله
واذا فرضنا ان شيئا من كل شيء له بعد جنس فصل [illegible]
كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحس والتحرك
بالارادة فانه يورد احدهما [illegible] في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي
ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو
قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين [illegible]
والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول
جميعا حتى تتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات
كيف اتفق لكان قولك الانسان جسم ناطق [illegible]
يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما [illegible]
والمايت [illegible] فصل اخر بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمايت و
الحيوان الحي الناطق يقع عليه بمعنيين [illegible] اذا كانت
الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد المحدود [illegible] مقومات الشيء لم
يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات
ترتيبها الجمع ولم يكن [illegible] الا ان ايراد الجنس القريب









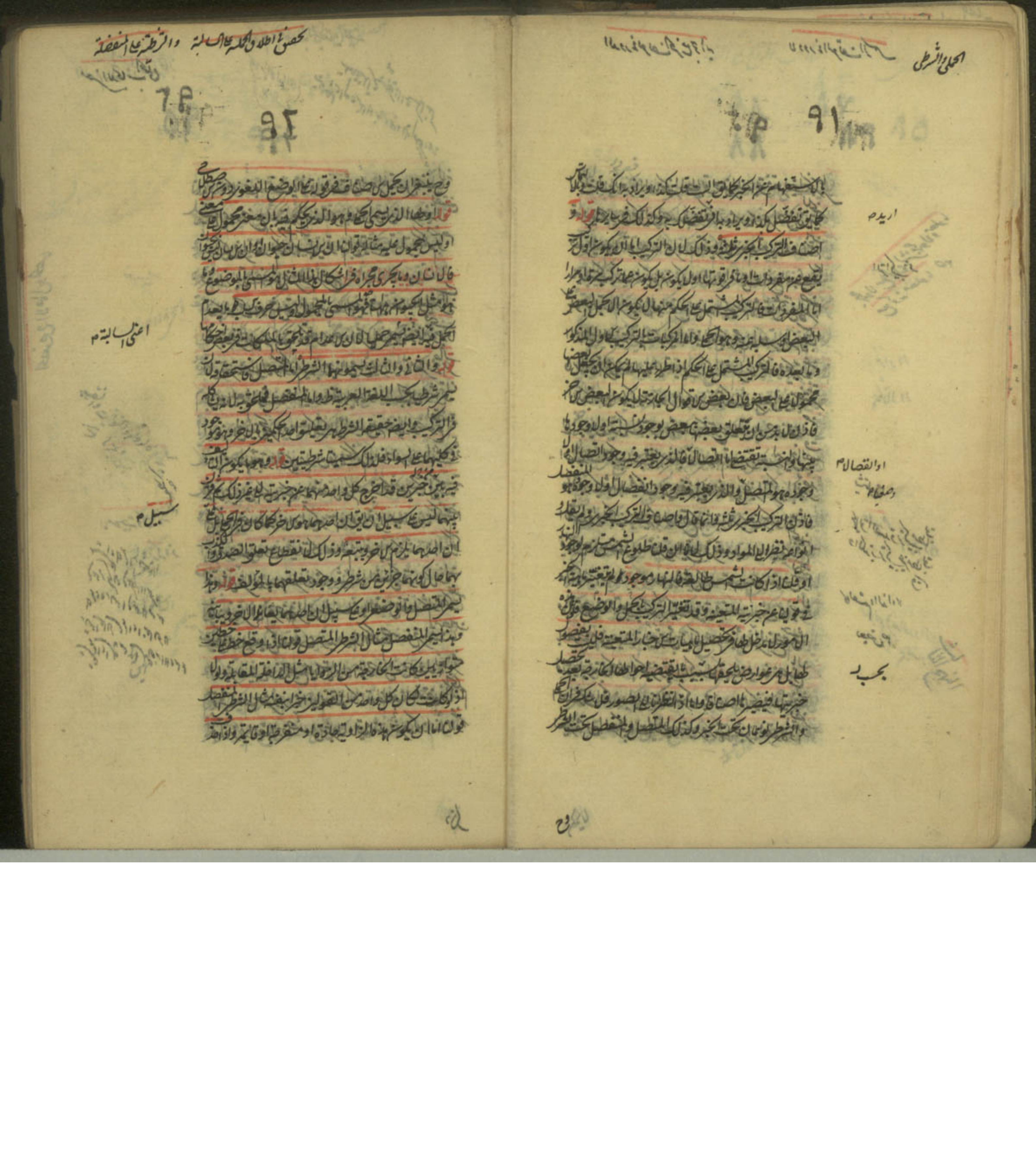
تقابل الزوج مع الفرد
٨٥

بيان ان المنفي والتعبير الوقوع وتعبير فرد لانه فحينئذ لا يكون تكرار
لا نقضا فظن مشتمل على تكرار لا فائدة فيه لان معناه النفي والنفي تعبير
فعلى الثاني لا يكون ان يكون نفي التعبير فرد لا نفي ان نفي لا
يكون فرد لا نقضا فظن ان يكون فيه التعبير الا ان يبنى صاحب
الفطن التكرار وتعبير فرد نفيه وحينئذ يكون معناه النفي هو نفي
تعبير فرد لا نفيه وكل منهما صحيح وتصحيح الا ان التعبير خطؤه
تعبير لا يكون الا لا نفي في حال يمتنع ان يكون صاحب نفي
الفطن لانه لا يكون في شرط لا يكون ذلك الشرط لا ويكون معنى النفي
الفطن النفي وتعبير لا يكون الا نفي واما الكرار فرد نقضا ثابت
فحينئذ قوله وهذا من المقبول ان تقرر ان البعض ... [illegible]
الى الاشارة وكل منهما مختلف فبعضهم يخلط هو تعريف الشيء
بحدوده اليقين ... [illegible] التكرار ... [illegible]
في ذلك لان التعريف الغرض منه انما يشتمل على تكرار الكثير يكون الحدود
في الحد وفي ... [illegible] يكون ... [illegible] الكم باعتبار
مختلف ... [illegible] تعريف الشيء لا يقتضي تقديم معرفة
على نفسها ... [illegible] يحتاج اليه اول الضرورة قوله
واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء فهم في حكم
المكررين للحدود في الحد وذلك لان القول الكيفية ما به يقع
المشابهة كما نقول الكيفية ما به يقع التشابه وفي الكيفية ... [illegible]

قال ... [illegible]

للمحدود في الحد والمراد بيان ان الشيء ... [illegible] وهم ... [illegible]
قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما
مع الآخر انه يجب ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيوخذ كل واحد
منهما في حد الآخر وهذا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين
ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون الآخر معلوما
مجهولا مع كونه مجهولا وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما
قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون ان ... [illegible]
الابن ... [illegible] فهو الذي له ابن فيجعل الاب
اعلم الابن لما ... [illegible] الاب اذ كان العلم بهما معا
ليس الطريق ... [illegible] مثل ان يوخذ في حد الاب ان
حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في
جميع اجزائه ... [illegible] الابن ولا في حد ... [illegible] المتضايفان
يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء بما
يجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب ... [illegible] كونهما
متضايفين ... [illegible] معا في العقل ... [illegible] تعريف
منهما وهذا ... [illegible] ذكره في حد الاب حيوان يولد
آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو ... [illegible] آخر
من نوعه ... [illegible] نطفته
... [illegible] من حيث هو كذلك ... [illegible]





إما وإن كانت هذه قضايا مختلفة واحدة إنما يسمى المتصل وضعيا لأنه
يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فإن الشرط فيه لا يقتضي
الشك في المقدم كما ذهب إليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه
فقط وبالمنفصل غير عن الشرح مثال قوله الإيجاب في الحملي
الإيجاب الحملي هو مثل قولنا الإنسان حيوان ومعناه أن الشيء الذي
نفرضه في الذهن إنسانا كان موجودا في الأعيان أو غير موجود فيجب
أن نفرضه حيوانا ونحكم عليه بأنه حيوان من غير زيادة شرط في الحال
بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا
الإنسان ليس بحجر وحال تلك الحال في السلب ثم شرط موضوع القضية
أن يكون موجودا في الأعيان فإنا نحكم على موضوعات ليست بموجودة
في الأعيان أحكاما إيجابية فضلا عن سلبية كما على أشكال هندسية
لم يحكم بوجودها ولا أن يكون موجودا في الأعيان فإنا نحكم أيضا
على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه أن يكون
متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا كل إنسان
فإنه ينبغي أن نفرض في الذهن إنسانا بالفعل فقط ثم أو نحكم عليه
بأنه كذا أو ليس كذا فعلى هذا إن هذا الحكم حاصل في وقت ما معين
أو غير معين أو في جميع كل الأوقات ولا أنه حاصل من حيث لا يعتبر فيه
توقيت أصلا حتى لو أردنا أن نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم
ولا تزيد أيضا أنه حاصل بشرط أو قيد مثل شرط كونه ماشيا أو غير

ذلك ولا أنه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرط أصلا حتى لو أردنا
أن نقيده لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد أن الحكم حاصل
فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد
واللاتقييد ولذا أن نخرج منها شيئا من ذلك فيصير بسبب اقترانه
مخصصا بقضية تقع تحت ذلك الاحتمال العام بجميعها أما قبل الالحاق
فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا المجرد مفهوم الحكم بالإيجاب كان الحملي أو السلب قوله
والإيجاب المتصل مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
أي أنا إذا فرض كل واحد منهما المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم
لزمه التالي المقرون بحرف الجزاء ويسمى التالي أو صحبه من غير زيادة
شرط آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب فيه اللزوم أو الصحبة مثل
قولنا ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود والإيجاب المنفصل
هو مثل قولنا إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا وهو
الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال
والعناد مثل قولنا ليس إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون
منقسما بمتساويين الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا إن كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا إن طلعت
فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة فالإيجاب في المتصلة هو
الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم أو صحبته إياه وإن لم يكن اللزوم
معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي حقا أو

او سالبة من غير تعيين ولا تقييد او توقيت ولا توقيت والسالبة فيها
هو الحكم بوجود الانفصال في العناد بين اجزائها والسالبة هو الحكم
بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة فيهما
واجزاء المنفصلة لا تستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان
مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم
ايهما اتفق ولانه يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ الكلية
بهما في المتصلة دون المنفصلة **قال الثالث في المخصوصة والكلية والمهملة**
الحكم اذا كانت القضية حملية وموضوعها شخص جزئي سميت مخصوصة
اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا
كان موضوعها كليا ولم تبين كمية هذا الحكم اعني كلية الايجاب او السلب
بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت
مهملة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان
ادخال الالف واللام يوجب تعميما وذكره واعمال التنوين يوجب
تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما
الحق في ذلك فصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها
كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة
فان كان الحكم بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل
قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من
الناس بحجر وجميع ذلك ظ **قوله** وان كان انما بين ان الحكم في البعض

المخصوصة والمهملة والمحصورة

الكلية والجزئية

اما موجبة واما سالبة

ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا
بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض
الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا
ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض
الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا
فائدة للتخصيص وذلك ظ لانه يجب ان يحكم على امثال الواجب
يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة
المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع احتمال الكلي ان لم
يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض له وذكر ان الباقي بخلافه
قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض من الانسان بكاتب او ليس كل انسان
بكاتب فان نحوهما واحد والسالبة يعمهما في السلب اما قولنا ليس بعض
الانسان بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق
معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة
للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب
الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم و
يحتمل ان يصدق معها السلب الكلي واما السلب الجزئي فلا يمكن انفكاكه
عنهما معا وبعض كل لمكان اذ صدق السلب الكلي صدق الجزئي من
غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي فالحاصل ان هذه الصيغة
تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة

الكاتب


كلام في الالف واللام

في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل
بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالتها التزامية مهجورة في العلوم مطلقا
فقد اضطر الى الحكم بان هذه الدلالة غير دلالة التزام والفاظ الكتاب
ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا
يعتد بها في العلوم فالذي من القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع
قوله في حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها
اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او
قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحكم
الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود او قلت ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار
موجودا فقد حصرت الحكم الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا
طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد
واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحكم الجزئي الموجب واذا قلت
ليس كلما كانت الشمس طالعة كانت السماء متغيمة او قلت ليس دائما اما ان
يكون الحجر صغيرا او كبيرا واما دونه فقد حصرت الحكم الجزئي السالب حصر
الشرطيات واهمالها تتعلق بحال الحمليات في الحصر والاهمال بحسب
الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميمها او تخصيصها يقتضي
الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد
الحكم بحال لا يقبل الشركة تقتضي الخصوص واما التخصيص في ذلك التفصيل

بان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكرر
الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع الاوقات والاوضاع
ولا بد لك في صدقه من تعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع
المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نعني به
فقط ان هذه الصحبة انما تحصل في وقت معين ووضع معين بل نريد انها
تحصل في جميع اوقات الكتابة ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك
ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او
الشمس طالعة او كان الحمار ناهقا او غير ذلك من الاحوال فحركة
اليد حاصلة مع الكتابة واذا كانت كلية فجزئيتها ان يكون في
بعض الاحوال من غير تعرض للباقي ومثال المخصوص بعض الاحوال
قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه
ناطقا دون سائر الاحوال والبتة اعتبرها لا نزاع بل السلب البتة للزوم
على قياس ذلك في الباقيين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم
الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصدق والايجاب من غير لزوم
او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاقية
تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بلا اتفاق من
غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي
اتفاق السلب لا سلب الاتفاق وهو ان لا يكون التالي صادقا مع
المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيتها في







فيقال مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه
واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت
القضية ايجابية مثل قولك زيد هو غير بصير و[illegible] قولك
زيد ليس هو غير بصير [illegible] داخلة على الرابطة
والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية
التي محمولها كذلك تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة [illegible]
[illegible] الفرق بين السالبة والمعدولة الا ان [illegible]
تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت
جعلتها الرابطة جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت
وتخلل الرابطة بينهما صارت سالبة معدولة [illegible] فالفرق
بينهما اما بالنية او بالاصطلاح [illegible]
في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة [illegible]
بعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو
المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولك
غير البصير حي [illegible] القضية المعدولة اذا اطلقت فهم منها معدولة
المحمول وغيره انما تقيد بالموضوع [illegible]
[illegible] قوله فاما ان المعدول يدل على
العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير البصير [illegible]
[illegible] فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا [illegible] اعم من ذلك

فليس

فليس بناء على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة [illegible] قد ذكر ان الخلاف في
ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير
اي شيء كان [illegible] اعدام الملكات [illegible] معانيها ايضا
[illegible] على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شأنه
ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو
موضوع شخصي ولا عمى الا يطلق الا على من كان من شأنه ان يكون
بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او
جنسي ولا عمى يطلق مع ذلك على [illegible] الذي ليس من شأن شخصه
ان يكون بصيرا لكن من شأن نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من حيوانات
طبعا كالعقرب والخلد الذين ليس من شأن نوعهما ان يكونا بصيرين
لكن من شأن جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة
يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على المقابل للمحصل
يطلقونه عليها او على ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة
ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل
هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله [illegible]
يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان
مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة
فان كل اثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم [illegible]
الحكم بحسب [illegible] فيصح ايضا من غير [illegible]

غير ثابت واجبا او غير واجب فزيد ثابت ما يلزم المنطقي في هذا الموضع
فهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى
اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابطة على السلب وتأخره عنه كما عرفته فاذا
نقول زيد ليس كان مربوطا بها كيف كان ان اعتبار في العدول اتحاد نحو
بارتباط حرف السلب بالرابطة مع الموضوع سواء تأخر حرف السلب عن
الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس وقيل ومثل
قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة
كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب
عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت
لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا
يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال انه ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون
حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط
كما مر بل يكون ثبوتا عاما يحتمل جميع اقسام الثبوت غير خاص بقسم منها
واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون منفيا
سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع
من الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
المتشاركة في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة
ولا تغتر باصنات التراو ... الاصل ... ذلك لما لم تكن فائدة
في هذا الباب بل كانت متعارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة

وكان غير مشتغل بها حاملا يورد الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا
عنها **اشارة الى القضايا الشرطية** اعلم ان المتصلات والمنفصلات
من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط
لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا
ثلثة حملية ومتصلة ومنفصلة ما وقعت منها في كل شرطية ثنتان فيحصل في
كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ذات جزئين ايضا
جزئين انما يمكن ان تقع على ستة اوجه ثلثة منها متشابهة الاجزاء وهي التي
تكون مؤلفة من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة
مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة
وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع
فيكون للاقسام في المتصلة تسعة اوجه وللمنفصلة ستة اوجه
امثلة المتصلات فمن حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة ومن متصلتين كقولنا
كلما اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما اذا كان النهار معدوما
فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او
فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان
كانت الشمس علة لوجود النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان

ان كان

او اذا كان

الشيء اذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسهما كعكسه ومن متصلة و
منفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما
اما الشمس طالعة واما النهار معدوم واما المنفصلات فتتركب من
حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا
اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان
يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين
ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا تكون الشمس علة لوجود النهار
واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد
ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا
فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا او اما زوجا وهذه كلها امثلة
موجبة مؤلفة من اطرافها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات
وسوالب فيؤلف بعضها من بعض وتكثر وجوه التأليف ولما كانت
الشرطيات مؤلفة بالتأليف الاول فهي تكون مؤلفة اما ثانيا
اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا
اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم
جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون

ومن عكسهما كعكسه

النهار موجودا فقد ركبت منفصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان
كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين
واذا قلت ان كان هذا عدد فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المنفصلة
من حملية ومنفصلة وكذلك عليك ان تعد من نفسك سائر اقسام
اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة واستغنى عن ايراد امثلتها او
متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها
منفصلة مهملة موجبة من متصلتين جزئيتين احدهما موجبة وكذا
ثالثها وهو انها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة
كلها موجبات والغرض الفرض من ذلك المثال الاول وهو ان كان
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس طالعة
واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان تكون مؤلفة من الشيء
ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لا يرتفع مع
لازم نقيضه والا يرتفع مع نقيضه لا ترتفع النقيضين معا
والا تكون مانعة الجمع الا ان كان لازم النقيض اعم من
النقيض وتكون مانعة الجمع ان كان مساويا ولهذا يجب ان يكون
المثال الاول من المنفصلة دون غيره لان المقدم فيه نقيض
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والتالي من طلوع الشمس
ولا طلوعها فاذن التالي من لا طلوع الشمس ووجود النهار الذي هو لازم

المتصلة

بل بحسب الطاقة

منفصلة

لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيض التالي وهو انفصال حقيقي
استلزم الترديد بين نقيض المقدم واللازم حيث المذكور وهو انفصال
المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء ولازم
نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وهي لا وجود
النهار لازم للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم
بل لازم بالعكس فاذن هو سهو واورده الشيخ نظرا الى المادة فان
المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال بين كل
جزء يتوافق مع نقيض الآخر فهذا انما اورده الفاضل الشارح عليه و
يمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون من نقيض لازم الشيء و
نقيض لازمه محالا اورده الشيخ فانه يجب ان يكون التالي المذكور
في المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار
فيمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين
المقدم ونقيض التالي وهو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين
المقدم ومستلزم نقيض التالي وهو الانفصال المذكور الذي اورد
الشيخ مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فان
هو سهو واورده الشيخ نظرا الى المادة وهي تحصل بهذا الطريق انه
اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تمنع منها وتبع منفصلة
حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وهو مانعة الخلو

والزم

منفصلة مانعة الخلو اليه تتبعها وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة و
اعترض الشارح بان لو ما نجاك خيرة من غير رجحان وتحقيق فيه ذلك ان
المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع ومانعة الخلو من عين
المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو
دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الشارح
ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة نعم يتبين ذلك اذا جعل
اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على
الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون
ايضا وهو كما سهو من الناسخين قوله والمنفصلات منها حقيقية و
هي التي يراد فيها انه لا يخلو الامر عن احد قسمين بل يوجد واحد
منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى
الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا
يرتفعان واكثر ما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو
له الدال له فيختص المناقضة فيهما كما في العدد اما زوج واما فرد
قوله وربما كان الانفصال عن جزئين وربما كان عن اكثر وربما كان
غير داخل في الحصر انما ينفصل عن جزئين فقد مر ذكره واما الانفصال
عن الاكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل عن جزء الباقي من الاجزاء كل جزء

بل بحسب المادة

كقولنا كل عدد اما تام او زائد او ناقص وكذلك اذا انفصل سائر
الاجزاء الى اجزاء اخر وتبلغ من الاقسام بحيث يكون مع ذلك حاصرة
مانعة للجمع والخلو ويكون حاصلا من انشعاب في الكل من القسمة الى
النقيضين قال الفاضل الشارح اعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال
فيه اربعة او خمسة فمع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود
اقول ليس لهذا عندي وجه فان كل الاشكال المحصورة في اربعة
الكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت له من شرح سقيمة
ليتكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولك
المضلع المسطح اما مثلث او مربع او مخمس كذلك لانا ما اثبتنا
قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بامّا منع الجمع فقط
منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء
حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك
ما اشبهها ومنها ما يراد فيها بامّا منع الخلو عن الاقسام وان كان
يجوز اجتماعها فهو جميع ما يكون تحليله لو ذكر لما حذف طرف من كل الانفصال
الحقيقي واورد لازم بدله اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان
يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان
لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما لا يمكن منع النقيض
ليس ما يلزم النقيض فكان مانع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو
ولا يمنع الجمع اذ حذف الطرف من قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله

ما الذي مر بل يكون الا اخص منه او اعم منه حدثت منفصلة غير حقيقية
مانعة للجمع وحده او للخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو جمع مع
ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه
ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني
فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين
فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان
يصدق معه ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه نقيضه احتمل
ان يجتمعا معا ومثال الاول ان يقول هذا الشيء اما حيوان او
ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فيورده بدله او نقول
اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فيورده بدله فيحصل
منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو
لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كا
وح يكون قد اورد بدل النقيض ما يكون معه ويستلزمه الا انه
ويلزمه الا ان الحاصل يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا
يكون معا فيلزم ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او
في ولم يغرق واعم من قولنا ليس في البحر فيورده بدله او نقول
اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فيورده بدله فيحصل
منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع
لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق

ح يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب بعضهم فان العالم يلزم
ويجب بعضهم واعلم ان استعمال الحقيقية اكثر من الحصى وانما الاجزاء ان
فقد يستعمل في جواب من يقول هذا الشيء شجر وحجر معا وذلك بان
يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما
هذا صادق او ذاك واما بترديد الكذب فيهما فيقال هو اما ان لا
يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك فالكون
الاول باعتباره مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد
منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى الاول لعلمه
ذلك القايل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة
حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد يتركب في اللفظ
من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر
واما حجر وهذا الموجود اما قديم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين
كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس
بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا
واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان
ينقسم بمتساويين واما ان لا ينقسم وهذا اما ان لا يكون حيوانا او
انسانا وهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى
فالحقيقية لا يمكن ان تتألف من موجبة وسالبة الا غير مانعة
الجمع ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك

ولا

ولا يمكن ان تتألف من سالبتين لان الموجبة لا يلزمها سالبة
حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من
سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان
تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة
قوله وقد يكون لغير الحقيقية اصناف اخر وفيما اوردناه كفاية
يريد المواضع التي تستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع
الجمع او الخلو مثاله تقول اما ان رايت زيدا واما عمرا واحلين تشك في
رؤيتهما وتقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينتفع الناس لك
عما لب احواله هذا الفصل وهذا مما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك
ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى
الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول هذا بيان
كل ما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع
ذلك واحد وقدم الحصر والاهمال احسن في ذلك وتجويز اجراء التناقض
والعكس في موضع لم تثبت ابدتهم وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل
وامر المنفصل في الجزئيين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس
فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع اشارة
للجهات تلحق القضايا وتختلف بها احكامها خاصة في الحصر وغيره
الادوات هي التي تلحق القضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد
الاول في المعاني اشار الى الجهات دون الادوات قوله انه قد تراد

في الحمل بين لفظه بما فيقال الانسان يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض
الانسان كاتبا فتتبع في ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل دخول
الزيادة في مجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وكذلك قد تقول الانسان هو الضحاك بلام التعريف واللام في نفس
التعريف فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك تقول ليس كل
يكون كل انسان حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل
على سلب الدلالة الاولى فذكر ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع
كالجنس وكعرض العام وقد يكون مساويا كالفصول والخواص
المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظ انما اذا دخلت
على القضية دل على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل
او خاصا بالموضوع ليس اذا دخل عليها دل على نفي [illegible] تلك
فيثبت العموم قوله ونقول ايضا ليس كل انسان الا ناطقا ففيه
احد المعنيين احدهما انه ليس معنى كل انسان الا معنى الناطق وليس فيه
الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس موصوفا بانه غير الناطق بل كل
انسان ناطق يريد ان هذه القضية تقبل المعنيين المذكورين في المعنى كما بين
الانسان اعم [illegible] الحيوان الناطق والمساواة في الدلالة كما بين الانسان
والناطق قوله ونقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار انما كان
الشمس طالعة فهذه تقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم
موضع لتسليم منه وضع التالي ارتباطا ولفظ لما يفيد مع

الدلالة التي هي استلزام التالي لعلة توقيت ان وجود المقدم مسلم موضوع
لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ليس كلما كان النهار موجودا كان
الشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة فيفيد
هذا القول حصر النفي يريد ان القضية بهذا التحديد تصير
محصورة كلية قوله ونقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس
طالعة وهو قريب من ذلك وهذه والتي قبلها من القضايا التي هي مخرجة
بغير طبع من ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات
ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من
المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة
ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان
تكون الشمس طالعة قيل وهذا خير واقرب لانه لا يتغير اجزاؤه قوله ونقول
ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك
اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا
من المحرفات فكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس
كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة
مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان تكون
ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة
في قوة منفصلة مانعة الجمع اما ان لا يكون زوج المربع واما ان
لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا

ذكر شرائط التناقض تقريبا

معا وقد يكون مثل ان لا يكون لا ذاك معا ومثال الاول ان لا يكون زيد كاتبا و
هو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون
ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير
كاتب وهو متحرك اليد كما في حال الرعشة مثل بحث شرائط التناقض في القضايا
يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه
اذا قيل زيد هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط
مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك فليراع
حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر فليراع اما بالقوة
او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما
يوقع غلطا كثيرا ولنذكر في هذا الفصل قوانين لا يتحصل معاني القضايا
الا بمراعاتها ومراعاة امثلتها وبين الاول حال الاضافة وقد ذكر
مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات
هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان
كما يقال السقمونيا يسهل الصفرا فليراع في اي مكان هو فقد قيل
انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو
كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل
وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة
الى شرطين اخرين كما سيجيء ان شاء الله تعالى النهج الرابع في مواد القضايا
وجهاتها اشارة الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية اما

اقول

النهج الرابع

المواد الثلث للقضايا

لتنبيه وجوب ان يفصل الكلام الى ان نسبة المحمول في القضية هو الذي
لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية والتالي اجرت العادة
بان يوصف التالي باللزوم للمقدم بالوجوب وبالامكان [illegible] وان
كانت [illegible] في نفس الامر [illegible] في [illegible] نعت
الحمليات فانه [illegible] ان كان اللزوم [illegible] الفرق
والامكان [illegible] وليس بعيد عن الصواب ان يقال المحمول
هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه [illegible]
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويظهر ان المحمول وصف
محمول عليه وهو وصف للموضوع [illegible] وكذلك الوصف [illegible]
الموضوع كما للمحمول بعينه فانه لا يخلو من ان يكون اما واجبا او ممكنا
او ممتنعا ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها لان احكام
النقيض [illegible] [illegible] العكوس والقياسات المختلطة
كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع
اليه [illegible] المتعلقة بالحكم [illegible] المختلفة بالنظر
فيها ان سواء كانت موجبة او سالبة من ان تكون نسبته الى الموضوع
نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان
او اللا انسان الحيوان [illegible] ليس بضروري [illegible] وجوده ولا عدمه
مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او ضرورية
العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر [illegible]



المطلقة العامة

النوع الرابع

وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون [illegible]
فيها يخرج من ذلك الضرورة والدوام من غير ضرورة وما وجوده
غير دوام وضرورة بهذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي
يبين فيها الحكم والمطلقة العامة اما عامة ولها جميعا من حيث العموم
ولم يذكر من الكائن معها الا ذينك وما يبين الحكم فيها حاصل بالفعل فهو
مغاير للمطلقة من حيث العموم وهي تعتبر جميعا والضرورة اخص
من الدوام لان كل ضروري دائم مادامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس
اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر
الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده بلا ضرورة لئلا يتكرر الضرورة
ويسمى الحال عنها بالوجود فلا بد ان يقيد بهما الوجود فقط والقسمة
حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري
اما دائم واما غير دائم قوله والضرورة قد تكون بحسب الاطلاق كقولنا
الله حي وقد تكون متعلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات
مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان
لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب بل ان كل شخص انساني
نعتبره ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال
في كل سلب يشبه هذا الايجاب او دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع
معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه ان كل متحرك لم يزل موجود
الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول

لان

لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وهنا وضع
الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر
انه متحرك وغير المتحرك وليس الانسان كذلك [illegible] او شرط المحمول او وقت
معين ككسوف القمر او غير معين كالتنفس [illegible] قوله
[illegible] شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة
والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير شرط
[illegible] فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها [illegible] والمشروطة
لما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع [illegible]
وجود وصف الموضوع [illegible] او بدوام كون المحمول محمولا او بوقت
[illegible] المشروطة يشتمل [illegible] وقت معين واما
وقت غير معين وبهذا [illegible] القضية [illegible]
والشرط اما داخل في القضية او خارج عنها [illegible] متعلق بالموضوع
[illegible] متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته او وصفه
[illegible] والمتعلق بالمحمول [illegible] ليس ذات
[illegible] ذات الموضوع [illegible] وقت [illegible]
[illegible] اقسام الضرورة [illegible] مطلقة [illegible] مشروطة [illegible]
[illegible] المحمول
فان قلت [illegible] ليس [illegible] يصح [illegible] يصح اذا
قلت ما دام [illegible] المحمول [illegible]

القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قيد
تتغير عن الوصف كالانسان كل انسان قد يقال ان كل متحرك والمحمول الذي
يحمل بشرط الوصف ضرورية يحتمل ان يكون ضروريا ايضا مدة
الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقات وجوده او
داخل تحت المشروطة بحسب العادة في عامية في افراده فتقسم المشروطة
بالوصف مطلقا يشتمل الضرورتين بشرط الذات ان قيد بالضرورة
الذاتية تختص بالقسم الثاني وصدقه وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب
الوصف في الضرورة بشرط المحمول لا يخرج عنها قضية تخيلية ابدا
فانك اذا قلت ج ب فانه يكون ج بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة
متاخرة عن الوجود لا حقيقة وسائر الضروريات متقدمة على الوجود
موجبة اياه واسم الضرورة تقع عليهما لا بالتساوي والشايعة في
اعتبار هذه الضرورة اذ لا يعلم ان قضية خالية عن سائر الضروريات
مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت اعتبار
غير الضرورة المطلقة التي لا يعتبر فيها الا شرط فقد اشتركتا
ايضا في معنى اشتراك الخصوص كالاعم او اشتراك اخصين تحت اعم
اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وحينئذ كان
فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورة بالشرط لكونها
بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون
للذات وجود دائما وكلا ولي والضرورة المطلقة في الدلالة

ان كان متغاير الطرفين بالاعتبار فان المشروطة بهذا الشرط كان تغاير
المطلقتين بالاعتبار وانما يتغايران لان الحكم فيهما حاصل لم
يزل ولا يزال والاخرى فيما بين طرفي الذات تعتبر جميعا المشروطة
بالشرط الاول ان لم يقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي مساوية لقسيمها
ودخلت المطلقة تحتها فيهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم و
ذلك هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة
التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام
الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة
تشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم
والمعنى المشترك فيه هو الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام
الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا
يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فهما يشتركان في معنى
الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية
وهي التي تقابل الامكان الذاتي وقد يوجد في بعض النسخ بدل قوله
اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير
يصير قوله ذلك بالاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان
تارة اخرى قوله والكلام فيما في شرط الضرورة والذي هو دائم
من غير ضرورة فهو اخص من المطلقة الغير الضرورية وبعض الاقسام
الاربعة الباقية من الضروريات هي المشروطة بشرط الوصف

الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي او بشرط المحمول و
بشرط الوقت المعين و بشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير
الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات
لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام
شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه الضرورة
من غير دوام وما هو دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق
العام بالضروري الذاتي وانما سميت هذه القضية مطلقة لانه قد ذكر
في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة
قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة
اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني
ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الممكنة والتي
فيها بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة
بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة و امثال المطلقات
في التعليم الاول كانت محتملة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل
هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة
فاوفرطس و ثامسطيوس و من تبعهما حملوها على العامة [illegible]
والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها
قوله واما المثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من
الاشخاص ايجاب محمول او سلب عنه صحبه ما دام موجود الذات ولم يكن

[ثاوفرطس]
[الافروديسي]

يجب بل كان الصحيح كما انه قد يتفق ان يكون بعض الناس ابيض البشرة ما دام
موجود الذات فهذا وان كان ليس بضروري عند الجمهور من المنطقيين لم يفرق
بين الضروري والدائم الا ان كل دائم كليا فهو ضروري فان الضروري
فيه ان يتفق و توهم فهو لا يمكن ان يدوم [illegible] والجميع الاشخاص التي
وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد فتحقق ان كل ضروري فهو دائم
فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد
يختلفان كما تمثل الشيخ في انسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض
غير ضرورة والدائم فيه اعم من الضروري و بتقريره و المعلوم انما يبحث
عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرق بينهما اذ لا حاجة
الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فان
المنطقي من حيث هو منطقي يلزمه ان يعتبر كل واحد منهما من حيث معناها
سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد
في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز ان يكون في الكليات
ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب في وقت
ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين من الكسوف
او وقت غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او يكون له حركة
[illegible] قوله [illegible] الظاهر [illegible] ان الحكم كل [illegible] الكلي [illegible] الضروري
كلي حملوه على ان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ لما علمهم بالوقتيين [illegible]

[اقول]
[اقول]



الامكان

ليست بضرورية بين الاولى وبين الثانية **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة بشرط
غير الذاتية فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصنا
به وان كان لا اتساع في تسميتها به جميع اقسام الاربعة المذكورة
وفيها لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها بعضهم بالوجودية
لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة اعم منها اذا
اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها
وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار **قوله اما الجهة من الامكان**
الامكان اما ان يعني به ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو على ما يقابل
على ما هو موضوع له في الوضع الاول فيدخل فيه ما ليس بممكن فهو
والواجب محمول عليهما الامكان واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة
في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي
يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون
ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان
لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبي جميعا خص
الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء
بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان الواجب بحسب المفهوم الاول اما
ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب المفهوم الثاني الخاص
بمعنى غير الممكن بشرط فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الاول
الامكان في الوضع الاول بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى

يكون

يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على
الممتنع الذي يقابله وذلك لانه اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم لزم
اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد من
ضرورة الجانبين ولما لزم من توهم على ما ليس بواجب ولا ممتنع في
جانبيه جميعا نقل اسمه اليه وكان الاول اعم عاما والثاني خاصيا
لكن العامة والثاني خاصا او خاصيا فكان هذا الامكان مقابلا للضرورة
جميعا فالامكان بهذا المعنى هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه
ذلك لتغاير مفهوميهما ولهذا الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان
الاول انه ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو سلب الامتناع وانما كان
لقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لان
على بالمعنى الذي وضع له الامكان بازاء سلب لا المعنى الذي يقع
عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى
من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده
ما يلزم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن
ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على
طرف الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب
فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب المضاف اليه من ايجاب
والسلب واما ما هو قبل الاضافة فملازم لسلب الامتناع فقط **قوله** وهذا

الممكن يدخل في الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت
لم ضرورة فروقتها كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان
بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على الضروريات
المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكان اخص من المعنيين
المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف
ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وهذا معنى ثالث
للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله
الضرورة فهذا الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية
والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا
المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل
بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود
الكتابة لها ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة
لهذا الامكان بالاعتبار غير ما يذكر في المادة لكنها توصف الكتابة
بالضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الذات لا
الوجود وانما قال وكان اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من
الوجهين لان الاخص والاعم انما يكونان اذا كان لهما معنى واحد
بان احدهما قد يصدق ولا يصدق الاخر اما اذا دل الاعم على البعض
تعليل الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر كالمجاز
وذلك كما يسمى واحد من السودان اسود بالاسود فلا يقال ان من سود

اقول م

يقع عليه وضعا مختصا بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني
المذكورة بل على كل حيز بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كان
اخص قوله فيكون الحاصل من الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له
ضرورة ما وشي لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقول من اعتبارات
خمسة لان ما له ضرورة في جانب العدم ايضا قسم محتمل لان ما له ضرورة
في الوجود والقسمة الى هذه حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد
هو الموجود لضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت
قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام ثلثة ولعل الشيخ
قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب
والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو
ان يكون الالتفات فيه لا الى حال ليس كما يوصف به الشي في حال من احوال
الوجود من ايجاب وسلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال
فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض
له في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي
وانما اعتبره من اعتبره لكون الماضي والحال اما موجودا
او لما معدوما فيكون اما ساقطا من حاق الوسط الى احد
الطرفين ضرورة ما والباقي هو الامكان الصرف لا يكون الا ما
للاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها ا تكون موجودة ام
لا وفي وقتها لم لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص

الذي م

الممتنع تقييده بالاستقبال اللائق ولين ربما يقال ان هذا تعيين الوجود في
الضرورة ما كالكسوف فلا يكون حكمه طرفه قوله ومن يشترط فيه ان يكون
معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يجب اذا جعل موجودا اخرجه
لا بضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد
اخرجه لا بضرورة العدم فان لم يفرضه لم يفرد ذكر بعض من عشر
هذا الممكن الحادث هو الان من تصاف بالوجود انما يكون الضرورة
والحكم لم يوجد بعد شرطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يجعله ضرورة
بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود كما انه اخرجه لا
ضرورة وجوده فالعدم الحالي يخرجه ايضا لا ضرورة عدمه وان لم يفرضه
ضرورة العدم فلا يفرضه ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الوجوب
فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال
اشارة الى اصول وشروط في الجهات تعين ما اشير اليه بذكر الكل
اشارة اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وقد يعرض للشيخ اعلم ان
الوجوب بالذات لا يمنع الامكان وكيف والوجوب الذي تحت الامكان يكون
في الموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان بالمعنى الثاني
والموجود في الحال لا يبقى المعدوم في ثاني الحال فضلا عما يجب وجوده
في الاعدام فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في
الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري لانه ان تحرك في ان لا يتحرك
في كل حال في الاستقبال الحركة على الرواية من وقتيا ان الوجود له

يما نفي الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة
التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه
ضرورة ما ذاتية او غيرها وقتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وعلى
الاقسام جميعا لا يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان
الثالث اما الثالث لانه في الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات
بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه اذا بقي في العدم الذي يقابله
اذا اختلفت فيهما فكيف يبقى في الامكان الذي هو اقرب من العدم
اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه الامكان
الوجوب الذي تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان
عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت الامكان
الضرورة دائما لانه ذلك لا القصد من جمعه وعلى الرواية التي
قال انه او ان الوجوب في الامكان وان تقابل الجانب الاعتبار فيهما
تحت المواد وعلى المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب
بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في
الحال لا يبقى في المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عما قبلها
قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تدوم لكل
شخص دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك
بضروري وهذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزئي للسلب وكان الموجود
قبله مثال الاجزاء بيانيا وعلى ما ظهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية

غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية
اللادائمة لا دوام غير سالبة الوجودية بلا دوام وهذه من اشتباه الصور بما صدق
مفهومات المحكي حتى يقل لطالب التحقيق فيكثر بسببها الغلط القضية
الموجهة تسمى بالمتية وموضوع الجهة هو ما يلي الرابط الا انها في
كيفيتها كما كان موضع ادلة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي
رفعها في السلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان تكون الجهة متقدمة
على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس او لا تكون متأخرة عنه
كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان تكون القضية سالبة
جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان تكون الجهة مرفوعة وجهة
القضية حينئذ ما تقابل تلك الجهة فسالبة الضرورة هي التي تلازم
الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم
الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة
العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة
الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان
كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما عرفت ذكره وسالبة
الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة
للممكنة في الكيف كان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين
ضرورة الطرفين وسالبة الوجودية اللادائمة ملازمة منعكسة
لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين

موضع م

واما ان كان الوجود بلا ضرورة فسالبة الوجودية اللاضرورية تلازم
لموجبتها بل تقتضيان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة
الوجود اللاايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب وبين دوام السلب و
سالبة الوجود السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب وبين دوام الايجاب

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل
ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان
كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بب في الفرض الذهني
او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق
تحقيق القضايا بما هو تخصيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما
يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم
الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية والسلبيان
هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج والا الجيم الكلي ان الكلي المنطقي
فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه
قد يكون موضوعا عاما وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع
وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه ان الطبيعي مع لاحق
شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة
وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان
ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة
من تلك الطبيعة المقولة عليها فالاول هو الكلي العقلي والثاني

حيث



ان كان حاصر الجميع لما هو مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يوصف
عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا والفاضل الشارح
فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان
الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي متقوم بالجزئيات محمول
عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور
في موضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة
ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال تفيد التبعيض وفي
قولنا كل واحد من ج تفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة
اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثل كل واحد من الناس شخص
واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاوسطها
انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج او يوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما
في المهملات وذلك لان لفظ كل لا تضاف اليها هناك وثانيها
نعني بكل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم
الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل
ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة
وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا بالفعل
كالنطفة لا يقال له انسان وثالثها انا نعني بالموصوفات
ما يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي وكلا الشرطين لتخصيص اجزاء باحدهما
فاما الحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وما الفرق بينهما

الروابط المتعلقة بالموضوع — اولها — ثانيها — ثالثها

المنطقيين في ذلك وذهب الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط
على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني بالموصوفات ج سواء يوصف
به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق والفرق بين الدوام
واللادوام هو جهة وصف الموضوع لنسبته الى ذاته التي اشرنا اليها
في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول
فمنها ما يختلف الموجبات بحسبه قوله فذلك الشيء موصوف به
من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فانه
يجمع هذه يخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من
قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات فهذا المفهوم يسمى
مطلقا عاما مع حصره بشرط مفهوم من اطلاق العام مع الكلي
وهو ظ قوله فان زدنا شيئا اخر فقد وجهناه يريد التنبيه على
تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل
ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد مما يوصف
بج دائما او غير دائم وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي كان
شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع
بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله
فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان لجهة القضية
قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا
بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما يكون حكما بدوام

رابعها — اول م — واحد م

الموضوع للجب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان من حيث هو ملازم
موجود الذات بل ان على كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول
كل ج ب دايما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكره
يوجد له ب دايما مادام موجود الذات من غير ضرورة واما اشتمل بصدق
هذا الحمل الموجب الكلي فركان او يكون دايم الكذب لجزئيه بل يمكن ان يكون
ليس بضروري دايما في كل واحد او مسلوبا دايما عن كل واحد او لا يكون
الى يجب ان يوجد ليس بضروري في البعض لمحة ويسلب عن البعض لكن
فاحرى ليس على المنطقي ان يقطع فيه بشي بل يريد بيان ان الدايم غير الضروري
محفوظ وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله
وليس من شرط القضية فان ينظر فيها المنطقي ان تكون صادقة
البتة فقد ينظر فيما لا يكون الا كاذبا بل يريد المنطقي اذا طلب تجويز
الكلام ولم يلتفت الى حال المادة يستوي الصادق والكاذب عنده
فلا الصدق واقع في استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان
نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود
الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس لان ج حال كونه
مقولا له ج وهو حال لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه صنف
الوجوديات البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له
ج وهو حال لا يدوم اشارة الى ان يكون الحكم فيه دايما ما دام الموضوع
موصوفا بما وضع معه وغير دايم بدوام الذات وفرق بين الضروري

يجب

يجب الوصف وبين الدايم بحسب الوصف والقضية الاولى تسمى كليا او
مشروطا والثانية عرفيا وتسمى المتساويين عاما وخاصا ولم يفصل حكمهما
بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام
لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لم يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم
يذكر المشروطة بالمحمول لانه لا يكن الموصوف ب وقتا بعينه او بغير
عينه يمكن ان لا يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك الا بالضرورة
والثاني هو المشروط بالمحمول فان ذلك داخل فيما ذكره وهذا الوجودي
هو الوجودي اللادايم قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج
على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب بالامكان العام او الخاص
او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود توجيها
اخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف ب
وقت وجوده هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية
كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل
وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج والحق فيه
هو المذهب الذي ذكره في احوال الموضوع ثم ان حكموا عليه ب مطلقا
فقد ارادوا انه موصوف ب في زمان من ذلك الان ما يوصف ج وقتا
هو بعض ما هو ج لا كله وبوجوه اخر من التصرف تشتمل في ابواب القياسات
في تطويل شرحها قوله وح يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو مما يشتمل
على كل زمن من الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه

منها للضرورة او الدوام بحسب الذات ... وغير المتناول م

وقت وجوده ذلك وهذا مذهب ابي حنيفة قد ذكر في المعلم م

كل ج فاي وقت من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون
وهذا مذهب اخر تابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب
بالضرورة مشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان يختص بالمستقبل ولا يلزم
منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع
في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه شيء من
الانسان حيوانا موجودا صح ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من
الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك لا على ان
فيكون الاطلاق وكذلك كلية الحكم لا لكون كل انسان بالطبع الا
الحيوان كذلك قوله ونحن لا نناقش الان في ان اعتبار الفهم كان الاول
الاول هو المناسب بل نريد ان نبين لوازم هذا الاعتبار انه
فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم و
المحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طباع الامور اشارة
تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان
الواجب في الكلية السالبة المطلقة بالاطلاق العام الذي يقتضيه
الضرب من الاطلاق ان يكون السلب فيها عن كل واحد واحد من الموصوفات
بالموضوع الوصف المذكور ما ولا غير معين الوقت والحال حتى
يكون كانه قيل كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت
النفي وحاله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها
اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة

بالموضوع

بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا يتناولهما بل يحتملهما وصدقهما
منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى شيء بعد العدول فقال كانا
نقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي
وحال وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت
في محاوراتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر
الى السلب الكلي لفظا يدل لا على زيادة معنى على ما يقتضيه من الاطلاق
فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم
انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج و
سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بانه ج ما دامت موصوفة الا
لا توضع له وكذلك في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست
وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق
الذي شرط في الموضوع اراد بيان المفهوم من صيغة اهل الكلام
مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول
عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات كونه موصوفا بالوضع
معتبرا وهو يعم الدائم واللادائم في الضروري واللاضروري بحسب الذات
وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم بالوصف
اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم
وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق
عليهم في جميع اوقات كونهم اناسا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط

كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان
الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع
اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم ومع
المنطق ان يحشر كل واحد منهم غير معتبرين بانفراده اي الاطلاق العام
والدوام يجب في تسمية الدائم يجب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى
العرف لان العرف يقتضي في السالب لا الاسم على السالب حقيقة وعلى
الموجب مجاز لكونها مشابها للسالب في تسمية الشرع عرفيا عاما قوله
لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اه لان الفاظ [illegible]
قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال
وليس السالب الوجودي وهو المطلق الخاص [illegible] وقولنا كل ج ينفي عنه
ب نفيا غير ضروري ودائم وهذا الكلام يوهم انه يريد السالب
المعدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان الصيغة الموجبة لما كانت
دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك فاحتاجوا الى
بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في
الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع
عليه كما في قولنا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو سالب وقولنا
ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق
بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب

عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة
لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون
مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما
صح الاخر وعلى هذا القياس فاقض في الممكنات اي لا بعد بين تقديم
الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان
بينهما فرق بحسب العبارة وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب
بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول
مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي
تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة
السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم
الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلقه
بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على كل واحد
يفرض والحاصل ان [illegible] في جميع المواضع
لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والحاصل ان الشيخ اراد ان
المطلق توهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة
ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورية لا تعقل الا مع الدوام او
لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة في معقوليتها لا مع
الدوام وليست كذلك بل هي كحكم الضرورية فظهر ان الفارق
هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل

والحق ان الاختلاف في التركيب ليس بموجب في المعنى زيادة تاثير

آخر هو انها نتيجة ما هو موضوع حملا فيه فرق بين اعتبار الجهة والحمل
اعلم ان اطلاق الجهة يغاير اطلاق الحمل في المعنى واللزوم فانه قد
يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان في وقت يتفق ان لا يكون فيه
انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم الحمل
وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات
مثلا ان لا لون الا ابيض او غيره من الترك لا نهاية لها صدق
بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شيء آخر باطلاق الجهة وقبله كان
ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان
الخاص ان يكون كل لون بياضا بل بعض الالوان بالضرورة لا يكون
بياضا وكذلك اذا فرض زمان ليس فيه من الحيوانات الا
الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان وقبله
بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل المحمول وكتب في آخر
الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس
والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع
كل ما هو ج مثلا بالفعل اما في الحال او الماضي او المستقبل في المثال
السخيف المذكور والذهب الى تقع فيه كما مر ومن اعتبار الحمل ان
يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند
العقل كما يقتضيه التحقيق فلا شك ان بين المذهبين اختلافا
ظاهرا في المعنى وكذا بحسب الصدق واللزوم فقد يتفقان وقد

السابق

اقرن

يختلفان الا ما هو موضع الاختلاف فقد اوردنا بيانه في هذا الفصل
امثلة الاول وهو ان يفرض وقتا لا يوجد فيه انسان اسود فكل انسان
ابيض مطلقا فيصدق باعتبار الاول لان كل انسان موجود في ذلك
الحال ابيض ولا يصدق باعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان
في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم
المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول
ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب البياض عن بعض الالوان
ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري وكذلك حال
الثالث مثال الاختلاف في الثاني الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت
المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في
ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو
لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان
يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان
كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فتبين امره ايضا من هذين لكن
لان في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال هو
انسان بالضرورة من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون
في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان يجب ان يكون بالضرورة
او في سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شرطا يجمع
الازمنة وظن ان هذا الفصل مما حذف من كتاب الشيخ القديم

بحب العقل

والذلک ایضا لم یورده الفاضل الشارح ورجع الی الکتاب اشارة الی
تحقیق الجزئیتین فی الجهات وانت تعرف حال الجزئیتین من الکلیتین
وتقیسهما علیهما وذلک ظ قوله فقولنا بعض ج ب یصدق ولو
کان ذلک البعض موصوفا بب فی وقت ما فقط وکذلک نعلم ان
کل بعض اذا کان بهذه الصفة صدق ذلک فی کل بعض ولو صدق
الایجاب فی کل بعض صدق فی کل واحد ومن هذا یعلم انه لیس من
شرط الایجاب المطلق عموم کل عدد فی کل وقت یرید ان یزیل الوهم
المذکور فی الایجاب اعنی ان الحکم الکلی یقتضی الدوام بحسب الوصف
فاستدل علی ذلک بان الحکم علی البعض لا یوهم ذلک بل الاتفاق و
لا بعض منه وقت فی هذا ای ب فاذا کان الحکم علی کل بعض
وجب ان یکون غیر مقتض للدوام المذکور ویمتنع ذلک کلیا لان شرط
فی ان یکون الحکم کلیا هو عموم العدد لا شمول الاوقات وکذلک فی
جانب السلب واعلم ان لیس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة یجب
ان یمنع ذلک صدق قولنا بعض ج لیس ب بالاطلاق العام الغیر الضروری
او بالامکان ولا بالعکس فانک تقول بعض الاجسام بالضرورة
متحرک ای دائم ذاته فان ذلک البعض موجود او بعضها متحرک لا وجود غیر
ضروری وبعضها بالامکان غیر ضروری ای یرید صحة اعتبار الاطلاق
العام فی السلب فان من غفل عنه وهم ما یقتضیه العرف بحاظر ان
ذلک لا یعتبار لیس بصحیح والدلیل علی صحته هو ما ذکره فی الایجاب

بعینه فی تلک الطول ظ اشارة الی التلازم فی ذوات الجهة قولنا بالضرورة
یکون ج ب فی قوة قولنا بالضرورة لا یمکن ان لا یکون ب بالامکان العام
فی قوة قولنا ممتنع ان لا یکون ب وقولنا بالضرورة لا یکون ب فی قوة قولنا لیس
بممکن ان یکون ب بالامکان العام الذی هو فی قوة قولنا ممتنع ان یکون ب و
ومقابلاتها کل طبقة منها متلازمة متعاکسة یقوم بعضها مقام بعض واما
الممکن الخاص فلا خص فانها لا تتلازم ان [illegible] وقد یتبعها من بابی الضروری
بل لها لوازم من ذوات الجهة اعم منها لا تنعکس علیها فی التیسر [illegible]
کل لازم مساویا فان قولنا بالضرورة یکون یلزمه انه ممکن ان یکون
بالامکان العام ولا ینعکس علیه فانه لیس اذا کان ممکنا ان یکون وجب
ان یکون بالضرورة فهو یکون بل ربما کان ممکنا الاطلاق لا یکون و
بالضرورة لا یکون یلزمه انه ممکن ان لا یکون بالامکان العام الغیر
غیر انعکاس ایضا مثل ذلک ثم العلم ان قولنا ممکن ان یکون بالامکان
الخاص انما یلزمه ممکن ان لا یکون من بابه [illegible] وانما هی غیر [illegible]
[illegible] مثل ممکن ان یکون العام وممکن ان لا یکون العام
ولیس [illegible] ان یکون ولیس [illegible] ان لا یکون العام وممکن
ولیس بممتنع ان یکون ولیس بممتنع ان لا یکون وبالجملة لیس بضروری
ان یکون وان لا یکون [illegible] الموجهات منها ما [illegible] تحتها غیر
من غیر عکس فی المثل [illegible] طبقات تحت الوجوب [illegible] ممتنع [illegible] ممکن
الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهی [illegible]


مبحث التناقض
١٤٩

كاذب حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما فان لم يتعين في بعض الممكنات
عند جمهور القوم الاختلاف في القضيتين قد يكون حال الاختلاف في اجزائهما وقد
يكون لا اختلاف في الحكم فيهما اما بالايجاب في السلب واما بالكلية والجزئية [illegible]
واما يكتفي الخصم بسائر اللوحتي ولا اختلاف الحكم فيهما هو الذي بالايجاب
والسلب فانهم يعرفون ثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
وسائر الاختلافات لا حاجة اليه لانها انما يكون الاختلاف من حيث لا يكون
الحكم في احدهما الا على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون
فيهما والاول اختلاف اخص ولا اختلاف الايجاب والسلب ايضا قد يقع على
وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب بل قد يقع على وجه يقتضي ذلك او
كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس بحيوان فانهما لا يقتسمانهما بل بما يصدقان
معا او يكذبان معا وانه قد يقع على وجه يقتضيه لامر غير نفس الاختلاف
وذاته وقد يقع على وجه من اختلاف نفسه كل والكل في قولنا هذا انسان هذا
ليس بناطق فانهما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق
في الدلالة لا لنفس الاختلاف الذي ذكرنا في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد
فانهما اقتسماهما لذاتيهما اي اختلاف الشيء اخرى فالتناقض هو اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احداهما
صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في الواجب والممتنع او
ولا يتعين وقد لا يتعين كما في القضايا الممكنة واستقبال فان
الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما

تقتسمانهما

يقتضيه م

ان يكون م

ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان
كان بالقياس الينا بحسب غير متعينين واما في الاستقبال فمن حيث تعين احد
طرفيه نظرا الى كونه كذلك في نفس الامر [illegible] وجميع الاقوام يظنون كذلك
نظرا الى الامر والتحقيق يام الاستعداد الحوادث في انفسها الى علل [illegible]
[illegible] ينتهي تلك العلل الى ما [illegible] لذاتها [illegible]
العلم الالهي فان التعيين [illegible] شرط التناقض [illegible]
الى [illegible] كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه [illegible]
حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله فان لم يتعين في
بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرنا من [illegible] فيما يكون
التقابل في السلب والايجاب اذا كان الاول منهما سلب الموجب [illegible]
فانه اذا وجب [illegible] لان ليصدق [illegible] انما يصدق [illegible]
ليس كما اوجب وبالعكس اذ السلب [illegible] فلم يصدق فيها [illegible]
الايجاب بكاذب [illegible] ان يقع [illegible]
مراعاة التقابل ان يراعي في كل واحدة من القضيتين ما يراعي في الاخرى
حتى يكون اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى [illegible]
الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما من الشرط والاضافة
والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما
عددنا غير مختلف [illegible] المذكورة [illegible] النقيض
التي لذاتها لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب فهي تقابل السلب والايجاب

ام بالقياس م

انتهاء ل

التناقض لوقوع الاختلاف عن مراعاة م

وشرط في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولاً معنى
التقابل وثانيًا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين
ان الاختلاف في التقابل يقتضي الاختلاف في التناقض ثم شرع في بيان
شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى
في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين
متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة التي هي
الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي او
الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر المنهج الثالث فهي ستة
في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان
والزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة ومثل رباط
كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف في كل واحد منها
يقتضي الاختلاف في التقابل قال الفاضل الشارح هذه ترجع الى اتحاد
الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود
جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء و
الكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه
ترجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في
قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما
في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان
كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي

الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى
المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وح يتعلق بالموضوع
وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان
توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر محال لا وجه له
وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثل اذا
قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا او لا
تجففه اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي
الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا
في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء غير الشمس مع
عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى
يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما مثل به من
الاسود مع السواد او لا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان
بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس
بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون في تلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا
من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من
حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا
هو اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها بالاعتبار اجزاء القضية
قوله فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان
في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني

في الايجاب والسلب في الا الممكن الا ان لا يقتسما الصدق والكذب بل
يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب
وليس ولا واحد من الانس بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة
الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب
بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون
احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية يريد ان يبين ان المحصورات
المتقابلة مع اختلافهما في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيها
لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان
المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد
يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف شرط لتلك الشرائط
وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب
والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته وان كان مقتسما في جميع
المواضع قوله ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يتراءى من الموجهات الى
شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد
على هذه التسعة يحققها قوله فليكن الموجبتان الكلية والجزئية في المواد
فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان
كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا
احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة والذي كان الصادق في
الواجب غيره في الاخر ولكن ايضا السالبتين الكلية والغير كذلك

فنقول

فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان
ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس
بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا وعشر
تفكك الصادق والكاذب في كل مادة يريد بيان ان المحصورات المتقابلة
في المواد الثلث قد اوردها مشتبها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب
والسالبة في مادة الامتناع والجزئيتين في مادة الامكان والكاذب
يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت
العادة بان يوضع لها لوح

موجبة كلية — متضادان — سالبة كلية
كل ج ب — لا شيء من ج ب
موجبة جزئية — داخلتان تحت التضاد — سالبة جزئية
بعض ج ب — ليس بعض ج ب

فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان
كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين
وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها
ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين
لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين
لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد قوله في التناقض
الواقع بين المطلقات وفي تحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس

قد اتفقوا على سبيل التحرير وقلة التأمل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات
ولم يراعوا فيها الا الاختلاف في الكيفية والكمية ولم يتأملوا حق التأمل
اذ كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخر حتى يقع التقابل فانه
اي عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت
اي اريد اثبات ب لكل واحد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في
كل واحد كل وقت وان لم يمتنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب
مناقضا لقولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويكذب
يصدق اذا كذب ذلك بل لم يجب ان لا يتوافقا في الصدق كما هو مضى
لا اعني ان الحكم ان كان بايجاب ب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت
جاز ان يصدق مع السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل
وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا اختلفت في
الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تخصيص وان الجهة لا تصير
بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة
كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتصادقة التي هي اشد التقابل
اجتماعا على الجمع في الصدق وقد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة و
ذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق
وسلب مطلق يصدقان معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او
كلهم ليس بنائم قوله بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق
العام بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب

الذي هو بمعنى كل ج ينفي عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما
هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب
وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج
ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا
كل ج هو دائما ب لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان
نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية
وغيرها وذلك لان اقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان
او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن
الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن
الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية
هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة
العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية
مخالفة لها لكذبهما معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة
للمطلقة وموافقة للضرورية واما المطلقة فلانها كذبت سلب المادة
مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد الجهات
الاربع بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان
الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية
يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في

الجزئيات نظر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا
كل ج اما دايما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في الكتاب
وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور هو قولنا كل ج دايما هو ب
وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدايمة ومن المطلقة العرفية تتخالفان
في اعتبار الدوام و اشتمال على الضرورية واللاضرورية وتتحدان في
ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليست
بمطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة
العامة نقيض المطلقة العرفية اذ تخالفتا وليس كذلك على ما عرفت
قال واما المطلقة التي خصصناها نحن باسم الوجودية
فقد ذكرنا ان الوجود تارة يعتبر فيه نفي الضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام
والمطلق العام انما ينفصل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدايم
المحتمل للضروري فنقيضها نقيض المطلق العام مضافا الى كل ما يخرج
منه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما
ضروري موافق واما دايم مخالف ونقيض الوجودي اللادايم اما موافق
واما مخالف واعلم ان الجهات للسالبة اذا وقعت في نقيض قضية
ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك
النقيض قضية واحدة على ان يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات ولكن
قال فاذن قولنا فيها كل ج ب على الوجه المذكور الذي ذكرناه كان نقيضه ليس
اما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة بعض ج ب او سلب

ونقيض قولنا ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق م

دايم م

عنها كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دايما بعض ج ب او مسلوب
عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لان نقيض الوجودي اللادايم و
الاول ليس نقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص
ولعل السهو انما وقع من الشارحين وهما يدل على ان الحق هو الاخير
انه قد اورد في نقايض ذوات الجهات المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما
قال واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب على الوجه الذي ذكرنا كان
نقيض المقابل انما يعرف من قولنا بعض ج دايما الايجاب ب او
سلب لانه او سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقد قال الاد ايما في تقابل
ان يكون نفيا دايما او اثباتا دايما ولا يخلو قضية لا قسمة فيها با
مقابلة او تعرو وجودها اي لا يخلو قضية تشتمل على الدايمين المختلفين
لا قسمة فيها بالسلب كالايجاب بل انهما لا يتداخلان او بعدم وجود
كما لو وضعت جهة تشتمل على الدايمتين المختلفتين فقط ثم قيل في
هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض بعض
ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب ونقيض قولنا
ليس بعض ج ب اي ليسيته بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما
وذلك ظ واعلم ان قولنا كل ج دايما اما ب واما ليس ب يصدق في
ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دايما والثاني ان
يكون سلبه عن كل ج دايما والثالث ان يكون ايجابه على البعض و
سلبه عن البعض دايمين قوله ولا تظنن ان قولنا ليس الا طلاق في شرح ج

وذلك م

اللتين ر

قوله م

بل اما كل ج ب دايما واما لاشيء من ج ب دايما م

الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق لا شيء من ج ب الذي هو في معنى قولنا
بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة
كل ج ب ولا يصدق معه الآخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض
الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو المسمى بالاطلاق فان
الاطلاق العام يقع على الضرورة الخالية وسلب الاطلاق لا
يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان
هذا مرة اخرى حيث قال والسالبة الوجودية التي لا دوام هي غير سالبة
الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها
كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب
المطلقين وذلك مثل ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي يكون
الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع
معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة بحيث في السالب الكلي حتى يكون
قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان ليس ج
وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او
غير الضرورة دون في ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا ناقص
كما يفهم من اللفظ المتعارف في السالب الكلي الباعث عليه ان المعلم
الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقايض المطلقات بحيث تكون
على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما اراد الشيخ
ابادان يحصل لذلك محملا فيتمكن بحيلتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية

دائما ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص
من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه
يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل
اللادائم بحسب الوصف بخلاف هذا فاذا نقضنا على هذا كان قولنا
بعض ج ب على الاطلاق نقيض القول كل ج ب وقولنا بعض ج
ليس ب على الاطلاق نقيض السالبة الكلية وهذا موضع بحث ونظر لانا اذا ادعينا
ان المطلقات العرفية متناقضة كان الاطلاق في دوام الايجاب
بحسب الوصف ايضا نقيض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم دائما
بحسبه ايجابا او سلبا وان ادعينا ان المطلقة العرفية تناقض المطلقة العامة
او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم
عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية
تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة [illegible] تصدق ايضا
معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة
العرفية هو مطلقة وصفية حينية [illegible] وذلك لان الدوام ههنا يقابل
الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع
فليعتبر ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه ليتحقق شرايط التناقض في
طرفي النقيض كما ان [illegible] الاطلاق شامل للدوام [illegible] فالدوام
كلاهما بحسب الوصف [illegible] اخص [illegible] الاطلاق العام بحسب الذات
بالعرفية [illegible] لكنه [illegible]

ما يقتضيه مجرد الثبات في الفراي كما ان المطلق في الاول عبارة عن مجرد
الثبات في نفس الامر وههنا قد عرض شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف
قوله ومع ذلك فلا يعوز ان مطلق وجود شرطية الشرط قد ذكرنا ان
المحصلين اهل الفضل من تفسير المطلق في امرين احدهما شمل الضروري
كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني ما لا يشمله كما ذهب
الى الاسكندر وهو الخاص وللشيخ اراء الى بيان ان كل واحد من الرأيين
يمكن ان يخصص بالوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى تمشي التناقض في
المطلقات بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يوجد مساويا
للضرورية ويكون محمولا ويمكن ان يوجد غير ان ما ولا دائما فيكون خاصا
فالمطلق العام العرفي موافق للراي الاول والخاص وهو العرفي المجرد
يوافق الاسكندر قوله الا الحين اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه
ج يكون با الضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت
يعني الحين الذي يصدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي
فلا يصدق العرفي ولا يصدق الضروري فلك حين كونه وجوديا
في العرفي الوجودي مطلقا غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر ومع
تناقض فرضين ونقيضهما نقيض العرفي العام مطلقا في
الضروري الكلي الموافق قوله واما القوم الذين سبقونا الى اكثرهم
قد انشئتهم واستعملوا ان يصدكم على هذا التاويل ان هذا قد
تريد ان الحكم هو من المنطقيين لان اكثرهم اختلطوا معاني هو الذي وجد

القول بكون المطلقات تتناقض مع المطلق وذلك انهم لم يمكنهم
ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبا اليه ههنا في جميع
المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس
مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما لا يمكن حملها على العرفي
وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة
حيث لا يمكن استعمال العرفية فيها كذلك قوله وان كانت الحيلة ايضا
تحتمل في قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة
الثانية لان تحمل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع
ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في
تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم كل احاد ج بل كل ما هو ج موجود
في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جميعات
زمان موجود بعينه وح ما اذا حفظنا فيه الجزئيتين ذلك الزمان
بعينه بعد سائر الشروط يجب ان يحفظ ما حفظ سهل صح التناقض
اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات زمان ما
باثباتها لجميعها او بان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه على جميعات
على الصدق ولا على الكذب قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر
وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل الان ينقسم
اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع
واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان مثل ان قلنا كل انسان

يقتضي جزئية الحكم واما يصح التناقض بحسب الاعتبار

موجود في نهار هذه الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه يناقضه قول بعضهم
ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه
الجمعة فهو مصل فيه كان يناقضه قول بعضهم ليس يصل فيه لانه يمكن
ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه وغير مصلين في البعض الاخر فيصدق
الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يتعين احد الطرفين بالدوام
كما كان ثم قوله وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا لا يمكنهم ان يستمروا على
مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون لولا ان تعرضوا لمراعاة
شرايط لها غناء وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء يريد انه لما
مذهب قوم في تفسير اطلاق كلام لكن بعضا يتوجه عليهم من جهتين
احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثل انهم اذا ارادوا
عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب
الموجودين في هذا الزمان بمالك الف في قرن يعكس عندهم الى
قولنا لا واحد ممن يملك الف في قرن بكاتب بل يبقى الموضوع
على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف في قرن
اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست
بضرورية ولا حكمت على تعيينهم ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم
فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون لولا الاعراض عن
مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في العلوم وغيرها وذلك كما في
الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في

طبايعها

طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون
عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد
الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض
ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع
مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة
على الضرورية الوقتية وعلى غيرها ويكون المتناقضان مطلقتين
من جنس واحد ولا يجتمع والقضايا المتناقضة نقيض اي متحدا
الجهة في نوع يبين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن
اجتماعها على الصدق يشار الى ان تناقض ما يرد ذوات الجهة اما الدايمة
فان نقيضها تجري على نحو من نقيض الوجوديتين التي بحسب الحكم كلا و
ويقرب منها فليعرف من ذلك قدر ان المطلق العام والدوام
المحتمل للضرورة المحتمل للغير متقابلان فنقيض الدايمة
مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدايمة اللاضرورية
تلك ايضا مضافة الى اللاضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة العرفية
الكلية كلما اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية
مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى
ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدايمة كنقيض العرفية الا ان
الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو
المراد من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب

قوله

والعام صح

فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون
الاخص والاخص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان
في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شي من ج ب فنقيضه ليس
بالضرورة لا شي من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب لكن
الامكان دون الامكان الآخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله
على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شي من ج ب اي بالامكان الاعم
وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا
ممكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزمه
موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه فيه سهوا [illegible]
قولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله [illegible] النقيض
ليس بممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب
وتمم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي احتططته وقولنا
ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون
كل ج ب ولا يلزم انه ممتنع ان يكون ذلك لاكثر من لزوم احد
ما يلزمه من باب الضرورة شرفا حفظه وقولنا ممكن ان لا
يكون شي من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس بممكن ان لا يكون شي
من ج ب وكان هذا القائل يقول اما واجب ان يكون شي
ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة
ليس بعض ج ب ولست تجمع بين امرين جامع ممكن في الحال ان عم [illegible]

عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج
الى ذلك من المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب
[illegible] اما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فنقيضه
قولنا ليس بممكن ان يكون شي من ج ب اي بل بالضرورة ان لا يكون
[illegible] ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب فنقيضه
قولنا ليس بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل
ج ب او بالضرورة لا يكون شي من ج ب فهكذا يجب ان يفهم
التناقض في ذوات الجهة وفيه مما يغفلون عنه [illegible] الضرورة
[illegible] الضرورية الايجاب [illegible] بسلب الى الامكان الخاص [illegible] الامكان
العام يتناول طرفي الضرورة [illegible] الامكان الخاص في الضرورة
والممكنة العامة [illegible] ان لها قضيتين [illegible] نقيض [illegible]
[illegible] لهذه و الممكنة الخاصة [illegible] نقيضها ما تردد بين الضرورتين
والحال في جميعها في قضية واحدة [illegible] في الدوام الذي نذكره
الشيخ ذكر [illegible] احكام [illegible] المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة
الدلالة [illegible] فرائض الفصل [illegible] ممكن ان لا يكون بعض ج ب
[illegible] فنقيضه ليس بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل
ج ب او بالضرورة لا يكون شي من ج ب موضع النظر [illegible]
[illegible] او بالضرورة بعض ج ب [illegible] ب او [illegible]
بالاحتمال بالضرورة كل ج ب [illegible] فالحاصل [illegible] ب [illegible]

متناقضان

قوله ولعل الشيخ انما خص البيان بالكائنة


مبحث العكس المستوي
169
174

وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا و
ليكن د فيكون د بعينها ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك الشيء
هو د المفروض لان العكس الموجب الجزئي اوجبناه بانا لم نعلم بعد انعكاس
الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا حجة هذه الحجة قد
اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية
على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضع بعد انعكاس
السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها تثبت بالخلف الذي يبين بعد
هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها وهي التي
ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزئية بل انما تثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها
بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضع لا في قرع
لا بانعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب
غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية
فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه
احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل في تحرير
انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب وانه حق
لكنه ليس كذلك لان الحد وليست بجزئية ولا بعضها محمولا على بعض
في الصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث ان كان
معناه ان الشيء الذي يوصف ب بعينه فرد هنا وسميه د فهو الذي حمل

عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف ب فيكون
بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا ما في موضوع ومحمول الحكم
والتسمية والقياس يقتضي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره شيئين
فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات احدى الكليتين قوله وانما
الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اي القول السالب مطلقا لا يحب انعكاسه
العبارة فقط وقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما يصدق
الضحاك بالفعل السالب المطلق عن كل واحد واحد من الناس واتجاه
تمثيل بعضهم ... عدم ... بان يلزم لو كان بعض
ج ب يناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما يجب ان يجتمعان على
الصدق فما قيل انه ينتج في تلك الحجة ليس بحق بل هو ممكن وتمثيله بالانسان
والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انه ينعكس
الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان و
بالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا مجتمع
الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما قد يصدقان
معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا
من قولنا بعض ب ج نقيض العكس المطلوب وقولنا لا شيء من ج ب
الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف وتحرير
واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب

عنه ما يكون ب حتى يكون كاذبا مشتملا على الخلف والاقربما تكون صادقة
وذلك لان الموصوف بانه ب قد يمكن ان لا يكون ح ويكون ب مسلوبا
عنه بالاطلاق فانا نقول بكل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من
المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذا لا ينتج ان قولنا لا شيء من النائم
وهو حق وهذا الالتفات الى غير الموضع بعد ان ثم تعلم ان الصغرى
المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية في الشكل الثاني لا تنتج سالبة وصفية
في الشكل الاول قوله وانما على الوجهين على خير من لا طلاق فان
تمكن على نقيضها بهذه الحجة العجيبة انما على الوجه الاول منهما فتقريره ان
نقول لا شيء من ج ب ما دام ج ولكنه عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا
شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب
وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هف اقول ان التحقيق نقيض ان
يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام
الوصفي كما ذكرنا وانما يكون حكمه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا
لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة
وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعهما مع لا شيء
من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس
الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها وكذا الافتراض لا يفيد الا
الانعكاس المطلوب الا كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان
ثم تبين بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان

معناه ان شيئا مما يوصف ج فهو في بعض اوقات اتصافه بج
يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا
بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب يوصف بج في بعض اوقات
اتصافه بب وح يتم الحجة واما اذا كان العرفية وجوديا فانه ينعكس ايضا
لو قدا اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول انه ينعكس عرفيا
عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه
يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا او ممكنا
التقدير في البيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال
القاضي الساوي وصاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه
لو كان لا دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل دائما او
ضروريا وذلك لان انعكاسهما على نفسهما هف وقال من تاخر
عنهم انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما لان بعض
ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلا يصدق ذلك كان العكس عرفيا عاما
يحتمل للضرورة او الدوام وقال آخر لعله يريد بهذا العرفي العام
ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر
واقول في تقريره ان يريد ان العكس لحفظ الكمية والجهة معا بل
يحفظ احدهما وههنا انما الكمية وح يصير في الجهة مما مر واما الحجة
ح يصير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع
اجتماع وصفي ج وب ويلزم من ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه
بب م

[^m1]: بل ما دام كما يتناول نقول في نحكمه لا شيء من ب ح لكن بالكاتب لا دائما

[^m2]: الوجودي الا الضروري اما ضروري او دائم او وجودي الدائم وبعض الوجودي الدائم دائم اما مراقي واما مخالف

ب لا يكون موصوفا ج واما انحفاظ الجهة في البعض فلانه ان يحصل نقيض
ان يكون ذات في قد يخرج عن الاتصاف به والا لكان الاتصاف بها
ايضا دائما وكان لا دائما هف فتلك الذات عند الاتصاف بها ب يمتنع
ان يوصف ج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة ب وهو المطلوب
واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في ايجاب على الذات
الموصوفة ج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما اخر يوصف ب
ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة تكون تلك الذات ضرورية السلب
عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يقال ليس ج عن كل ما يوصف
بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة ذو
العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة
لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل
او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية
في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض وضرورية ووجودية في
وجودية في البعض فهذا العرفي العام يصدق مع اربع احتمالات
منها هو ان تكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها
مما مع الوجه الذي في الرأيين الاخرين فتقريره ان نقول قولنا لا
شيء من حيث ان الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا
ليس ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب ان يكون موجودا في
ذلك الزمان فانه لا يكون شيء مما يوصف به ج حج كما ذكرنا

وتمثلنا فيه بمالك الشيء وقد ذهب بل نرعى صدق حكم العكس في ذلك
الزمان وغيره بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان
فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من ج ب
في ذلك الزمان هف وهذا الكلام حجة تناقض المطلقات بهذا الوجه وقد
عرفت وجه الا بمادة قوله واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي
احدثت بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى ان نذكرها فانها وان عجبت كان
عالم ضرورة وقد بينا حالها في كتاب النقاد الحجة المحدثة شهر التي قرأنا انها
احدثت بعد اعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل
الفارابي م ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب وما باين المباين مباين فب
ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه
بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا
وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو ما باين ج قد يكون ب وقد
المضاف م يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين بفتح الياء على انه اسم
المفعول والمضاف اليه بالكسر على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح
ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكروه ووجه الاولى هذه الحجة
ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معاني
مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها هاهنا
التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه مسلوب عنه ب و
قولهم وما باين المباين الى ما يسلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا

عن ذلك وهذا هو المطلوب بنفسه ماخوذ في بيانه قوله واما الكلية الموجبة
فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا
يجب ايضا ان تنعكس مطلقة فضلا عن الضرورية فانه ربما كان المحمول
ضروريا للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرئة
من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري للحيوان
ذي الرئة فان كل متنفس فهو بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس
المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورية لكن الكلية الموجبة يصح عكسها
جزئية موجبة لما مر فاذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا
هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة
تنعكس مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال
ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة
لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا
له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان الموضوع
الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور ولان ايجاب المطلق يقتضي ثبوت
المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات موضوعة
مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة للمحمول الذي صار موضوعا في العكس
بالنسبة الى تلك الذات في الجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليه
في الاصل جهة للعكس فكانتا مطلقتين فجهة العكس ايضا مطلقة
وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة في ...

كذلك

كذلك في الضرورية فليس بشيء وستجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي
الموجبتان من المطلقات التي يجامعها نقيض بيانه على انها تنعكس جزئية
من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا
شيء من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك
لان الجزئية غير مخصوصة بالمطلقات التي يجامعها نقيضها و
جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة
والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة وتنعكس كنفسها الى ما يضاد
الاصل او يناقضه وقيل فايدة هذا التخصيص ان انعكاس السالبة
الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب
عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى
لا يكون دورا واقول الوجه في فايدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس
المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة التي لم تبين بعد احترازا اما من
الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته
سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب
اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فان
كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام
مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين
لانه مبني على نقيض المط المعين فكيف يفيد تعيين المط بل يفيد
العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه او ما كان اعم منه وعيونها

الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان للعكس اطراده مع الاطلاق
واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية كما مر والعرفية
الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب
لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما
وذلك لان دوام اتصاف ج المستلزم لب يقتضي دوام اتصافه
بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما بل
في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا بل انما يعطيها
الكلية ولذلك لم يتنبه بها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد
يمكن ان يبين بالخلف قال واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان
لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ج ب ليس كل ب ج مثل ان الحق
هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون
مما هو ضاحك بالفعل انسانا اقول يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما
تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية
ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا
كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي
هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل
وغيره ان السالبة اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك
لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف

الجزئية م

شو

شيء يصدق عليه ج وب المتعاندين في وقتين مختلفين فاذن بعض
ما يوصف بب ليس بج ما دام موصوفا بب لا دائما اشارة
في عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل
نفسها فانا اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوصف
بعض ب بج وفرض ذلك انعكس ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى
الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب
الضروري الكلي بل يصدق معه ج فما ادى اليه ج ولكن انما يتبين ذلك
بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فتجد بعض ما هو ج قد صار ب
اذا ادى البيان بالخلف فاذن نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية
ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان
انعكاسها مما لم يبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة
وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان كذلك لان هذا الممكن
هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بين من
قبل في عكس المطلقة انه قضية يصح تحت الكيفية والكمية و
تضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة نقيض الاصل
مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل يصدق معه ج ثم رجع الى المطلق
وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى ج والمؤدي الى المحال
محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه ج وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان
انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى

عامة م

مصدر م

تخييل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية
موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية
فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك
ضروريا لب كالانسان وغير ضروري لج كالضاحك ومن قال غير
هذا او نشأ احتمال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان من العموم
الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك التقدير اقول ان
بعض جزئية موجبة مطلقة عامة لما مر في المطلقات بل الوصفية
لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة
وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان
يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة مثل ما مر في المطلقات
ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بما ذكر من
الضاحك ثم قال ومن قال غير هذا او نشأ احتمال فيه فلا تصدقه
اي احتمال لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس
اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المط وان لا
فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير
الضروري فغير الضروري اولى ان ينعكس اليه وغير الضروري يناقض
الاصل في الجهة وذلك خلف وانه غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير
الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا يحق بل الضروري وغير
الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المط

وب كالانسان صح

الذي

الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان من عمومي
الشامل للضرورية واللاضرورية بعد ما قال ذلك لان المطلوب كان
هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون
ايضا غير ضروري في بعض المواد قال لو اوجب ان يورد فرضية النتيجة
فيهما معا لا يثبت برهان اخر اذ لو كان قال انه كل طلوا لاعم
لكانت النتيجة غير ما قصده برهانه وليس هو بالاتحاد من امكان الاعم
بيانا فلكونه اخص منه في نفس الامر عيانا صرح به في سائر كتبه وعما
به الفاضل الشهير في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس
قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان زيد ان الانسان البصير
كاتبا فرضية وجوده ضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل
يقتضي ثبوت الكاتب الذي ثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب
فالكتابة ثابتا لم يكن انسانا ولما ثبت وثبت الانسان ان ثبت له
الضحك هو ان الشاكل قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما
علمت ثبوت السلب بالضرورة ليس كل حيوان انسانا مع انه يصدق كل انسان حيوان
ليس كل انسان حيوانا وفي ذلك نظر [illegible] عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع
بل امكن ان يكون ولا شيء من الانسان بكاتب يجب ان يمكن ولا يمتنع
ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا وكذلك بهذا المثال يبين الحال
في الممكنة من الخاص فان الشيء قد يجوز ان يعزم بشيء ولكن

او بعض من يكتب انسانا صح

الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوع الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب ان يعكس في الكل ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع لمن يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري للموضوع فان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو ممكن للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تخليطات قوم فيه بل كل اصناف الامكان تنعكس في الايجاب الامكان العام فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان العام والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وهاهنا قال في الكم لا تنعكس السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فقولان البيت في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى الموجب ممكنة من الممكن العام فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لكان ان ينقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب في قوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحكمهم ان ذلك يكون خاصا لصحة يعود الى السلب فظنهم باطل قد تحققت مما سمعته ومن هذا المثال فانه يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول لا يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان قوله ولا تلتفت الى تخليطات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص يعكس نفسه

وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا فكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس فيصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبا لظهور ان النائم من جهة ما هو نائم لا يمكن ان يكون حيوانا ولا شيئا اخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال لو كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس لاجل ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة تنعكس ممكنة عامة لا خاصة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة الى بعض مذاهبهم وابو الفضل



النهج السادس

يعني غير الشرح النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق
بها او نحوه لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع
في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث
يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صلوح اقوال التاليف
من القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال
موادها و قوله او نحوه اي من جهة ما تخيل فان التخيل شبيه بالتصديق
من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس بحسب القضية قوله اصناف
القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات
ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات
يجري مجراهم القائسين جميع الاستقراءات والتمثيلات ... الحصر
ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي
احدهما وكل واحد اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم
اما ان يكون لمناسبة او لما يشبه المناسبة وما يكون لمناسبة فهو المسلمات
وما يكون لما يشبه المناسبة فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم المظنونات
وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي
تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا
فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله والمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات
وذلك لان المسلم اما ان يكون مسلما بنفس الصدق او من خارج قوله
والمعتقدات اصناف ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات

وذلك

وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان
اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات
وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات و
مشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا
قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج في الحكم الى شيء غير تصور
طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج
الى ما ينضم اليه ويعين على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا و
هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب
او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالمشهورة او لا بالمشهورة و
الاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة
وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج الى
كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات
واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام
الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل
الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه
بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين
وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات
واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما النظر
المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بتامة

بالاحساس



يستند الى سبب فعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن قياسا والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل اللاوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عندما يترجح طرف الوقوع على اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثباته للمنكر الذي لم يتول التجربة **قوله** وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده وانما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالتجربة عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي **قوله** وربما ... فيضاف اليه احوال لم يحكم فيتعقد التجربة المشاهدة اذا كانت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فقال ان الحكم لذلك ليس له ان يحكم كل مولود اينما كان فهو اسود فيجب ان يفرق بين ما يقارن بالذات وبين ما يقارن بالعرض لئلا يغلط ... ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا **قوله** وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي

المجربة

الحدسيات

قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يتأت ان يحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات وهي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي **قوله** وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ

المتواترات

فقد احال لان ذلك ليس متعلقا بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه وانما
الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات
لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يبكت بكلام
الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيها الى حصول
اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء او امتناع اجتماعهم
على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهب الى انه يحصل بشهادة
اربعين من الثقاة فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على
تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر علم جزئي من شانه ان يحصل
بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم
المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله
واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط
لكن ذلك الوسط ليس يعزب عن الذهن فيحتاج فيه الذهن الى طلب بل
كلما اخطر حدا المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف
الاربعة هذه هي فطرية القياسات والقياس في قوله الاثنان نصف
الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسم الاربعة اليه والى ما يساويه وكلما ينقسم
العدد الى عدد واليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فقد استقصينا
القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات
من جملة المسلمات فالمشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات
ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم

قضايا قياساتها معها — بالبال

الاعتراف ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة
اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه
وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء
بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان
من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان
طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان
الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير
من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان
اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر
الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان
نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا
نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان
يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من
الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت
صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة الصدق
عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده فالصادق
غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب
فالمشهورات اما من الواجبات واما من التأديبات الصلاحية وما
يتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما

الفرق بين المشهورات والاوليات

استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة
ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في
المشهورات كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار
ومشهوري باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من
ان العقل الصحيح الذي لا يلتفت لاشي غير تصور طرفي الحكم انما يحكم
بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم منها يحتاج تشتمل على حد و
وسطي كساير النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات
فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل الاصغر
بالقياس للاجزائه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشي
حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي و
يخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا
حكم الشي حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه
مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها
بالشرايع الغير المكتوبة فان المكتوبة ربما لا يعم الاعتراف بها واليه
اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليه الشرايع الالهية ومنها كون بعض
الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب و
ايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا
العلم بالمتقابلات لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها
كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا

اسباب الشهرة

الحان

الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند
طايفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء
المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي
الذايعات وقد يتقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار
وموت الشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة
فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانسان يقضي بها قضاء شديد القوة
لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق
المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي
واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة ولم يكن وجودها
على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا
فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مسلما
للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا انتهيا معا الى
النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب
من القضايا اقوى في النفس من المشهورات الترتيب باولية ويكاد
يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور
متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون عليها او على
نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه
لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون
مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا ما الفه الحس الشرعية

الوهميات

ولما كانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم عليه ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا يزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس وقد وقع من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات لان احكام الوهم في المحسوسات حقه يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت تجري مجرى اليقينيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء واما في المعقولات الصرفة فاذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل فيها بل وبالمقدمات التي لا نزاع فيها بينهما على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المقتضيين اياها لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء قوله

ول

ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول بالجلاء مثلا يقاوم نفسه فيه بسبب الاختلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور قوله واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريرات فاما المقبولات من جملة الماخوذات فهي آراء ماخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او امام يحسن به الظن واما التقريرات فانها المقدمات الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيبة نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها لغرض ما والمقبولات والاول مقبولات اما عن جماعة كحكم المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كالحكم ينسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد ويكون او يكون مقبولة من غير ان تنسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل الماخوذات تسليم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو

فقد وقع فيها من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات

مقابل وهي الواقعة في المجادلات والاخيران هما التقريرات والبلاغة
قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج
بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون
جزم العقد منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب
بادي الراي غير المتعقب وهي تعافص الذهن فيشغله عن ان يفطن الذهن
لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة لانه في الحال وكان النفس
تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت لذاتها عاد ذلك الظن
او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل
ومن هذه المقدمات قول القايل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد
يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس
يقع ههنا كما مع شعور بالمقابل قد ذكرنا في صدر الكتاب ان
الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند
الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب
وعلى غير الجازم الذي ترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز
الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده
وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا
القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية
يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون
شهرة غير حقيقية وقد يكون استناد الى صادق وقد يكون غير

ذلك

ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى
بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات
الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما
ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح
فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية
وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها
وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او
مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم
وان كان اخاك وقد تتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال
فلان الذي من داخل الحصن يتكلم مع الخصوم المقابلة من خارج جهرا
خائن فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات
تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه
يتكلم جهرا اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي
تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا يكون اياها
باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط
المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا
والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه
كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى
في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل

عرض اللفظ

وقد يكون بحسب عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القايل
غلام حسن بالكونين او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات في التي
لا دلايل لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب في هذه الادوات باصناف مثل ما
يقع ما يعلم الانسان فهو كما يعلم فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان
وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى
قد ثبتت في موضع اخر من حقها ان نطول فيها الفروع وتكثروا
الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج
ابيض فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون كل انسان يلزمه انه متوهم مخاطب
ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف مخاطب
وكذلك اذا وصف الشي بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على
السقمونيا بانه مبرد اذا شبه بالمبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه
هذه وبالجملة كلما تروج من القضايا على انه مما يوجب تصديقا لا
لشيء او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات
اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات التي تشبه الاوليات فقد
يقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات
وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية مشتبهة هي التي تقع بسبب الاشتراك
اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة
فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج كالاعجام واما في الكلام
في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وفي عدمه فيظن

مشتبها

المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها
ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر
كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم
الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف
لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالكونين فان الغلام يمكن ان يكون
مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن
الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة
الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني
من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى
باقي الاقسام واما المعنوية فقد تكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطة
سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة
وكل واحد ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج
ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشي موجود مطلقا
لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهو يكون بان يوخذ لازم الشي او ملزومه او عارضه او معروضه
بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف
لان الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول
بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن
ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا

شبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معها والشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين ولا رابعة الترلم يذكر ما هي المتعلقة بالمولف وهي جميع الحيل في مبادئه ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب ويجيء ذكرها قوله وبالجملة كلما يتروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او قريب منه بشرائط الجامع مع جميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا يقع قولا فتوثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على سبيل محاكاة للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما او احجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا النظر والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان تكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما بجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق والناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك

تمام المتن

فهذه هي المشتبهات اللفظية والمعنوية وقد تعقبت المخيلات

[illegible]

التبكيت

الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط وهو بجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما يقتضيه امور وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون بحكم المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه تذنيب ونقول ان اسم التسليم يقع على احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من انصاف الخصم فالتسليم نسبة حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو المعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما النهج السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهي انما تتالف عن قضايا وتحيط بمطلوب

النهج السابع

يتحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار
فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي
للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم
قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات
وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات
في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة
وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة
مقبولة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مسلمة مبادي للجدل وباعتبار مسلمة م
الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول
والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت
عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما
هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع
اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك و
اصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما
ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما
باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان المشتملة ل
تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء ان يشملها ل
وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من [illegible] ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال
واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا

باعتبار

باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام
وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن
الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في
افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء
ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي
يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه
الاستيفاء ويوضع على انه مستوف بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل او ما عداهما
مما يتخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى الاستيفاء فيه فهو ليس باستقراء بل
ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات وما مع التمثيل كالقياس الفراسي
وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن و
الفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع
التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم
على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ
فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطيور والاستقراء غير
موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر خلاف ما استقري مثل التمساح
في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب يخالف في جميع ما سواه
القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فان القياس ان
يقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل و
الاستقراء ان يقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك

وربما يكون الجامع فيه علة للفرع كما

حكم م

فكذا الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على
الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي ذكره
الشيخ وهو لا يفيد غير الظن واستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل
ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وبافي الكتاب ظ قوله واما التمثيل
فهو الذي يعرف في اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود
في شبهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع واهل
زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا
ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلة لذلك
الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل المتكلمون
ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما
يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث
حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا
في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء
متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى
واردأ انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي و
اجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد و
العكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون الحكم
كل واحد منهما علة للاخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما
وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال

التمثيل

شبهه

اثباته بالطرد والعكس

والسبر والتقسيم

تعليل

تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد
صالحا للتعليل سوى الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وههنا مطالبتان
اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات
الثنائية مما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان
الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او كان
ينقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع ودون الثاني او قد
اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال
برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة
ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه بسرعة برهانا قوله واما
القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه
من القضايا لزم لذاته قول اخر القياس قد يكون مسموعا
وقد يكون بالفكر ذهنية وكذلك القول في القول المسموع جنس
للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك
او التشابه في حدها وكذلك القول الواحد الذي يلزم عنه قول
كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من
الاقوال ليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه لازم النتيجة
مسلما كما يصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه
لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا وقوله
اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما عرفت في

القياس

المنتج

العكس وقول لزم عنه شيء لا يلزم عنه لزوما بينا كما في القياسات الكاملة
فما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله الثالثة يفيد انها لا تستلزم القول
الاخر لاضمارها قولا لم يصرح او لكون بعضها في قوة قول اخر او لكون
تلك الاقوال في حكم الا قول الذي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول اخر كما
في قياس المساواة واما الذي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة
قول اخر فكما في الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم والتمام
عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد زاد
في هذا الحد قيدا اخر فقال قول اخر معين اضطرارا وفائدة قيد
التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل
جسم ليس بحيوان لا يلزم عنه قول لكون الحجر في موضوعها مع انه
يلزم عنه قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار
ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما
اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان
ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء
من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم
ضروريا ويخرج بقيد ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان قيل
ما يلزم عنها قول محكم ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا
في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات
والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة والاجزاء هذه التي تسمى

قوله لزوما ضروريا واين ما يلزم عنها م

تعريف الحدود

مقدمة الذاتية التي ينتهي بعد التحليل اليها افراد الاولى الى التركيب
اقول منها تسمى حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم
ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة و ج
و ب و ا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على
نحو ما شانه ان يلزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه
ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون
بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول اخر فهذا شرطه فربما
فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا
لانه بحيث لو سلم ما فيه على غيره وجه كان يلزم عنه قول اخر واكثره
ظاهر وانما قال في اجزاء هذه التي تسمى مقدمات الذاتية التركيب بعد التحليل
لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية وزوائد تجري مجرى الحشو ولا
تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة
والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية
الباقية بعد التحليل الى الاجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه
حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي ركنان التي يقع
بينها **اشارة في اقسام القياس** القياس على ما حققناه نحن على قسمين
اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد
طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا
في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك

مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو لا يظلم
فقد وجدت في القياس طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة
بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا
شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فيوجد
في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة و
الاقترانيات قد تكون من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات
ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة
فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد
تكون مركبة منهما فالجماعة المنطقيين ... انهم انما تنبهوا للحمليات فقط
وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر
الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض من اقترانات الشرطية التي
اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات
ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في
هذا المختصر على هذا القدر. المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف
من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم
لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هو الحمليات
الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق
الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل حقق
ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى اقترانيات واستثنائيات

المبلغ ١٠

وبيانه في الفصل. اشارة في اختلاط القياس الاقتراني. القياس
الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في
مثالنا ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصها
مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و ا في مقدمة ويصلح للنتيجة ان تحصل
من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار منهما في
النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى
الاصغر وما صار محمولا فيها او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر
والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى
الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد
الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات
منتجا يسمى قياسا. هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات فالحد
المكرر يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب يحكم بها
على الآخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب
الطبيعي عند اقتضاء الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا
فوق الاوسط في ذلك الترتيب وفي الفصل الذي اورد فيه الاشكال
الاول لما قلنا ا ما و ب ما و ج انتج ج ما ولما في
المكررة ها هنا ليس صادقا في المقدمتين بل جزء حد من احدهما وحد
من آخر وكذلك لو قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في
البيت ... اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جنس

تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس
هو الذي يقع على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط
شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن
مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط
لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في
الوجود فكيف يقوم الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي
هو الجنس لا عكسا بقاء الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكروه
وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال ويشبه ان يكون الجواب ان الحيوان
الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون المحمول
على غيره والذي يقع على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين
فرق اقول الجواب عن الاشكال الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو
لج فا مساو لج فقد وضع المقول في القضية الثانية على
الذي هو جزء من احد جزئي القضية الاولى ومكانه في القضية الثانية
فيكون الحد الاكبر اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد
مقتول بآلة حديدية فهذه القضية غير القضية الاولى الا ان السيف قد
حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم
المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون
احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين
مترادفين يعبر بهما عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد

مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول
بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكره
وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا
زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول
بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان
مترادفان الا ان احدهما مشتمل على جزء هو لفظ والثاني اشتمل على
جزء هو ما يقوم مقامه في ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد ومن ها هنا علم
ان المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يكون
اذا قلنا فيه ان البرج فيما هو في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه وهو قولنا
وكل ما هو فيما هو في البيت فهو [illegible] توصل من ذلك الى قولنا الدرة في
البيت باضافة مقدمة اخرى اليه وهو قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت
فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن الاشكال الثاني ان الحيوان
الاول هو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان
حق لكنه ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط
شيء لان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه
ان يدخل في مفهوم الحيوان عند تحصيله بل وجه التغاير ان
احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه
المحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع
شيء فيجوز ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص [illegible]

حمله عليه كما اذا حمل الحيوان على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس
هو عام جزء كب من كلا ول ومن حيث العموم العارض له فهو الكلي من حيث
هو جنس محاشي مما هو تحته ونعرف بين ما يصلح للان يعرض له ما يصير به جنسا
وبين ما قد عرض له وذلك في المحمول الذي هو كلا ول والجنس هو الثاني وما اجاب
على سبيل الشك فهو الجواب في ان كم ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان
فشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره اما شروطنا ذلك فيصير وجه
حيننا لا فرق في المحمول على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط المحمول
بلا شرط اصلا الشرط انه محمول عليه فقط وكل صوب ان يرى الحيوان
الذي هو جنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي
يحمل على الانسان هو المحمول عليه مع قيد اخر وهذا البحث غير متعلق بهذا
الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد ارشدنا الى بحث عما هو الحق فيه
[illegible] اما القضية فيجب ان يكون
الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بالعكس في الكل وما
محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول
وتسميته الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث يكون قياسيته
ضرورية النتيجة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجد هو بحكم بعيدا
عن الطبع يحتاج فيه الى قياسية نتيج مع كلفة شاقة متضاعفة
ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجه القسمان الباقيان
وان لم يكونا بيني قياسيتهما فيهما لكن قريبين من الطبع يكاد

الطبع

الطبع الصحيح يفطن بقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد يبادر ذلك
ويسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيتهما وتوسعه وابدا اصار
لهما قبول والعكس الاول اطراح وصارت الاشكال القرانية الحملية
الملتفت اليها ثلاثة ولم ... منها شي من جزئيين واما من سبق فهم
نظر وشرح ذلك ان المتقدمون قسموا الى ما يكون الحد الاوسط محمولا في احدى
المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا
فيهما فخرجت الاشكال الثلاثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين
فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك
اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان
الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه
جميعا وهو بعيد عن الطبع جدا واذا كان من عادتهم بيان الشكلين
الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول ووجدوا
بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على
كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان
الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول اغنى عنهما
وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي بغيره او بعكس غير
ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بجزء فان عكسهما ليس بمقبول
عند الطبع ذلك القبول وامثالها مما يختص بالوقوع في شكل من
الاشكال بعينها ينبغي ان يتكلف رده الى غير ذلك الشكل واذا

كان ذلك كذلك فالشكل الرابع ايضاً عقيم لا يقوم غيره مقامه
اما في الضروب التي ترتد بعكس المقدمات الى الشكل الاول فمن
المطالب جميعاً وكذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل
الاول فللمقدمات والمطالب جميعاً واعلم ان القياس ينقسم الى
كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول
لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض تحصله ولا ينتج منها شيء
جزئيين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون
متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج لا الايجاب ولا السلب فهو اولا
من باب التبيين فهذا نظر المنطقيين قد حكموا بالقول المطلق ان القياس
لا ينعقد من سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو
ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال وفيه
نظر **الشكل الاول** هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياساً منتج القرينة
ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية
تصدق ايجاباً كما تصدق سلباً فيدخل الاصغر في الاوسط ويكون كبراه
كلية ليتناول الحكم بها الاصغر لعموم جميع ما يدخل في الاوسط المحصورات
الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها يكون
خمسة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياساً وبعضها لا ينتج
فيسمى عقيماً وان اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت
ضروب هي المختلطات عددها يحصل من ضرب عدد تلك الجهات

متن

[illegible]

ستشرح لكم

الشكل الاول وشرائطه

في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها
اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة
او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها
كموجبة الوجودية اللادائمة بسالبتها او اعم منها كالموجبة الكلية الضرورية
للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات
وتكون النتائج هي نتائج للموجبات مع الممكنة في قول الشيخ ان تكون
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة تنبيه ان الحكم على ما يكون
ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل في الفصل الثاني لم يحكم الا في
لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط الفصل وتحد حكم الشيخ بها فانه
قال فيدخل الاصغر في الاوسط واعلم ان هذا موضع نظر وذلك
ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون
منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق في
ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكون في العبارة
فقط ويكون ربط محمولاتها مع موضوعاتها في نفس الامر بالامكان
المحتمل للطرفين اذا الوجود مشتمل عليهما فظهر انما ينتج لذلك لا
لذاتها لا للايجاب في اللب للفظين وهذا الشرط اعتبر لانه لولا
يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على
الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم
هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل لكن

[illegible]

الوجود ... الحكوم فيها
لفعلية ... الاحكام
الدائم ... مطلق
... سالبة

مقدمة



كان

للبيان ومن عادة المتقدمين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات
الفعلية من الشكلين الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح مع كونه مشتملا
على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة فرتبها الكتاب
وبينها ببيانات لمية قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان كان هناك
امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن
ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو
الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن
ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يحمل على ان هذا الاختلاط كان
غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو الذي لا يلزم من
فرض وجوده محال فاذا فرضنا ان ج الذي يمكن ان يكون ب يمكن ان يكون ا
مثلا فخرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول
وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرضنا مرة
اخرى انه موجود فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج ا بالوجود
من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن
فاذن ج يمكن ان يكون ا بالوجود فان هذا الحكم ليس بموجود في
الذهن وقريب من الموجود فيه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما
ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولي فالاذهان تعكس النقيض على
قولنا فكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط قوله لكنه اذا
كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق وجاز ان

يكون

يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ان يعمها
من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكنة
ومطلقة وينتج ممكنة وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن
ولا يجب ان ينتج مطلقة لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند
كون الاوسط بالفعل وهو محال ان يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل
انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم
منه كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون
بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك الاصابع بالاطلاق
فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق ومن الامكان العام فقول الشيخ فكان
الواجب ان يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري
وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل و
القوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع بحيث يخرج
الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة
بعد كالاستقباليات على ما قررناه في الاختلاط اذا كان من ممكنة بالقوة
المحضة ومطلقة كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان
يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب في الساعة كذا
ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم
بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير تلك

بالفعل

الكتابة كانها فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا
هو الممكن ب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان
العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل
ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون
القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان
الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر قوله فان كان كل ب ا بالضرورة
فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا
فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه بان ا محمول عليه بالضرورة
ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان
زايلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا عندما يكون ب
لا عندما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت
لان معناه ان كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف
بالضرورة ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان لا خلط
الثالث وهو اختلاط من ممكنة وضرورية وقد زعم جمهور المنطقيين انه
ينتج ممكنة والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل بيان
الممكنة اذا فرض موجودا صار اختلاطا من مطلقة وضرورية وكانت
النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرض ايضا ضرورية [illegible] هذا

القياس لم يفد كونه ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل
من هذه الابحاث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية
وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى
فعليتين تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلاهما ممكنة تنتج ممكنة و
الكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتايج يتفق ان
يكون تابعا للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت
بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعا للصغرى
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق
ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى
خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص
كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غير الموضع نظر وهو انا اذا
حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه ا او ليس ا فان مرادنا ان ذلك الحكم
واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما هو يمكن ان يكون ب كما مر
من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير
بعد ب ولا في وقت من الاوقات صدق انه يكون ب دايما بل يخرج
كل واحد منه من غير ضرورة فان حكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة
فج يمكن ان يكون الحكم عليه محتاجا الى الحكم على ب وذلك لان ما يمكن
ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف
بب دايما من غير ضرورة ويكون القسم الاول حكم ايضا ضروريا بحسب

الذات او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكم متناقض لذلك الحكم
فلا يلزم من حكمنا كل ج هو ب بالفعل ان يصدق في ذلك الحكم ما هو بال
ب ولا يكون دايما بالفعل لي انما و هذا الاشكال انما يرد على القول
بجواز وجود حكم كلي دايم غير ضروري وانا ملتزم فمن احتمال المودي الى
هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما
ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسب وهو
ضروري لنا قولنا كلما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالطريق
طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة صدقت
معها السالبة جاز ان يكون سالبة و ينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم
موجبة يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج ما تنتج
ينتج ايضا ما ينتج الموجبة بقوتها و ليس هذا الكلام ذكره في صدر الباب
لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات و هاهنا قد حكم على الوجه الاعم الشامل
للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغرى
الممكنة مع غيرها و هذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور و قد وعد شرحه حيث
قال واما عكس السالبة ففيه نظر سنشرح لك قوله فيكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة
ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان
النتيجة موجبة ضرورية الا انه قد ذكره فلا يلتفت الى ما يقول من ان

النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى
الاستثناء المذكور ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل
تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في
احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك
وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى
وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره
وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون
في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره
وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية
فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت
خاصة لم يكن كذلك فان قياسا لنا قض المقدمتين فقول الشيخ فيكون
اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظ و قوله بعد
ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا
الحكم بلفظة او على ما قبله الى على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة
للكبرى و ليس هذا كما قيل فان النتيجة هاهنا تابعة للكبرى على ما صرح
به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في النتيجة و قد نبه على ظنه الفاضل
الشارح انه وقع في سياق الكلام تقديم و تاخير من سهو الناسخ قال
و تقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق

معها السالبة اذا ان يكون سالبة وينتج لان الحكم الحقيقي سالبة لازم
موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه [illegible] الكلام [illegible] بان الصغرى
السالبة منتجة وبهذا الكلام تبين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة
ضرورية ثم بعد ذلك بسطه فقال فيكون النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة
للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة الا في شيء نذكره
وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية خاصة فالنتيجة دائمة
فعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل
الشارح هنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظ الصغرى و
الكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على
ترتيب المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير
يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو
الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد
عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان
اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحينية فان
نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين

فيكون

فيكون قوله الا في شيء نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة موجبة
ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا
تنتج مع الصغرى الضرورية لما ذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير
ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج
الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع اخر ويستغنى فيه عنهما
بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله
اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور
اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في
كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية وان الجهة وعلى الاستثناء
المذكور في الكيفية وهو ايضا في الممكنات والوجوديات لا تتبع
الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى وجودية صرفة من حيث الوجود بمعنى ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات
لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا
وكل ب ا فانه يوصف به ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان
كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى
بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق
فح فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى في هذا الموضع ايضا استثناء
وانما يكون ضرورية لان ج ما دام ب فيدوم ا بالضرورة المراد ان

[illegible]

[illegible]

الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يقصد مثلا
ان يقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام
متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ودوام
ذواته بحسب الذات فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب الذات لان
الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان
يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما
بحسب الذات هف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما
يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف لا يكون له الا دائما والصغرى
المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما
يوصف بانه متحرك فهذا الوصف يكون له دائما وهذا انما يتناقضان فلا
فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون
هذا التاليف ليس بقياس هو لوقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب
الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى تكون كاذبة
فغير مستقيم ايضا لوجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على
انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لا لان الفرض
لما فرض صادقا يكون المخرج كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا
الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل يمنع ان يكون
اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان
يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من

الموضوع حتى تصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن
الكبرى كاذبة بل كان حد الاوسط مختلفا فليس شيء من ذلك لان من
التصديق يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون
محرفة وفي الكلام بحث فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس
لانه لا ينتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى
عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى
الضرورية على الدوام لامكان اجتماعهما على الصدق ويصير
من ضرورية ودائمة وينتج دائمة قال الشيخ وح فان نتيجتها
تكون ضرورية لانه لم يعتبر الفرق بين الضرورية والدوام فان
اعتبر الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية
بحسب الوصف والضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة
بحسب الوصف فلا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء و
ذلك لان النتيجة يخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين
وينبغي ان يجوز ثانيهما موضع اخر وهو ان تكون الكبرى وجودية وصفية
فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص
باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك
متغير ما دام متحركا وكل متغير حادث او قلنا كل انسان نائم وكل
نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا
وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما فهو المثال الثاني



وقد يعرض لجميع هذه النتائج المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك
ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن فيما ذكر سلب او ايجاب
فلا يلزم نتيجة الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه
ويسلب عنه بالايجاب في السلب المطلقين فيصدق كل انسان ساكن ولا شيء من الانسان
ليس بساكن وشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد
يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب في السلب المطلقين فيصدق
الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن والحيوان
ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد
فيقال كل واحد من الناس ساكن ولا واحد من الناس ساكن او جزئيات
شيئين محمول احدهما على الآخر كل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات
ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عنه فضلا عن الحيوان
مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذه للشيئين المسلوب احدهما عن
الآخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن والفرس
ليس بساكن او بالعكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن ولا واحد
من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر
فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن القياس ... في
من المطلقات والوجوديات بعكس والتفصيل الشيء في
بالجزئي الواحد كزيد وشيئين المحمول احدهما على الآخر ...
الا ان هذا ذلك الا ... وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي

لا تحمل على جزئيات اخر الا في اللفظ **قوله** والذي يحتجون به في الاستنتاج
المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فيتمشى لا يطرد
في المطلق العام والوجودي العام لان الحجة هناك انما العكس فيهما
او العكس في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما
لا يصح القائلون بانتاج الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد يحتج
يحتجون في بيان الانتاج تارة بالعكس السالب ورد الشكل الى الاول وهو
مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في
اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق
نقيضه وهو بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض
ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض و
قد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض فاذن
قد بطل احتجاجهم **قوله** بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات
من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان
تنعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت اي القضايا المطلقة التي
كذلك فهذا كان ان كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او
من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان في
الكيفية وتكون الكبرى كلية نقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد
من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون
لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة و

الوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط
المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون
الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا القول غير منحصر
وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة
فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد
قوله والحكم في الجهة للسالبة هذا الحكم يبنى على مذهب الظاهريين وذلك
لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول
ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى وتكون الجهة هناك عندهم
تابعة للكبرى فتكون هاهنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان النتيجة
المختلطة من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية
منهما سالبة او موجبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل
ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فتصير لا شيء
من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل
الاول وتكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا
شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها
كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم تعكس النتيجة وتكون العبرة للسالبة
ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فانما تنعكس الى المط من المط والثالث
منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بيانه ما
عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج

ضروب الشكل الثاني

ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس
بعض ج ب هذا خلف ولبيانه بغير الخلف ليكن د البعض الذي هو
ج وليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض
ج د فليس كل ج ا ومن هاهنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن
في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس و
الكبرى تنعكس جزئية فلا تنتج منها ومن الصغرى قياس فان قيل كيف
من جزئيتين اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف و
كلية الكبرى يقتضي ان تكون الضروب المنتجة اربعة من جميع
الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية
وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية و
هي غير جزئية وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى
ورده الى الشكل الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني على ان
فان الحال فيه ما ويلين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل
الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المط من الاول ثم
عكس النتيجة لتحصل النتيجة المطلوبة ثم قال وتكون العبرة للسالبة
ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة
فانما تنعكس الى المط من المط اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت
النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية
وجودية كانت النتيجة تنعكس اليها وهو العرفية العامة بقيد

اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين
ب الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس
والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فوقع في
بيانه الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى
الكبرى فانتج نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى
اذا كانت الجهتان غيرهما قضيتين وقد يمكن بيان جميع الضروب
بالخلف كما مر هذا واما الافتراض فبان نعين البعض من ج الذي ليس
ب ونسميه د فيحصل لنا قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية
بعض ج د وهاتان القضيتان لا فيا جهتهما بكون جهة صغرى القياس
لانهما [illegible] فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم
وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير الجهة
للموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من
اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل
وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية
بهذه النتيجة على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول
ونتيجته جهة تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا البيان ليس وان
كان يشبه الشكل الاول لكنه ليس قياسا على الحقيقة فان
الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين على شيء
واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة الاشتباه يعرض

للاذهان

لكن فائدته من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى الا ان فائدته شيء لم يكن
معلوما فيراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على المقدمة
جزئية فيحصل من جميع هذا ان الضرب الثالث كما كان في الشكل الاول
للكبرى قوله هذا الكلام ليس في المقدمات ممكنة فان اختلط مطلق
وكان من جنس الذي لا ينعكس فانا اوردناه في منع انعقاد القياس
من مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط
لما فرغ من بيان الخلطيات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنتين لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين
ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات فبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد
بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير
المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس
الذي ينعكس والمطلقة سالبة فقد ينعقد القياس في اربع هيئات
فان كانت الكبرى ممكنة سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن
موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج في
بعض النسخ او بالافتراض فانتج والحكم النتيجة هي التي عرفتها في الشكل
الاول واما المختلط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان تقع في الكبرى او في الصغرى
فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت

مثل

الممكنة عامة او خاصة وسالبة او كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
ان كانت الممكنة خاصة فنقول او كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج
ب بالضرورة اللاكائنين ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي
وبانها لا تنعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل
الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكره وهو المط واما بالخلف
بان نقول ان لم يصدق لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة
ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل
ج ب بالامكان هف وانما يلزم ذلك بحسب ما ذكره الشيخ في الشكل الاول
ويصح ذلك اذا كانت المطلقة ضرورية او دائمة او لا يصح اذا كانت
دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه اخر وهو ان نجعل بعض ج ا بالضرورة
كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى فينتج من الشكل الثالث بعض ب ا
بالضرورة كما بيننا وينعكس الى بعض ا ب في بعض اوقات كونه ب ويصدق
مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم ينتج
لان اقتران ذو الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذب لانها تناقض
الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض فعلى ما في بعض النسخ
فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية ولكن لظهور الخلف لا
لا ضرورة الى الافتراض فيها فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل
الافتراض على فرض كون الممكنة موجودا بالفعل فيصير الاقتران من
مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان

كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم
هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل
موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس الا وتفصيل لا يحتاج اليه في
معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او
ممكنة لم يكن في ذلك التاليف قياسا او الممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها
وموجبتها متلازمتين لم تكن القسمة الى الجنسين في الايجاب والسلب معتبرة
وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان لم يكن ارتداده
الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس
جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان
او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى
في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة
فالنتيجة غير حاصلة وان انعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني
جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان
شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة
بكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ
بانها لا تكون قياسية وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى
العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة
وهو بناء على مذهبه في القول بانعكاس الصغرى كنفسها فانها
تنعكس مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة و

وكل اب بالاطلاق م

موجبتها لما مادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها
على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة لكون
النتيجة محتملة للطرفين واحد منهما تبين فساده قوله نجد ما مر انا نقول لا واحد
من الكتاب بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا وكل فرس ساكن الاصابع بالامكان
ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استقر
الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين في الوجود
الذي للضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات
كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون وكان الاخر في كون الشيء ما هو
ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة
الوصف في الاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وصفية
والاخرى عرفية عامة او وجودية ويلزم ان يختلف في الكيف لان الكل
المطلقة محتملة للدوام وكذا ما اذا لم تكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او
اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين
ولكن بشرط ان تكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير
كون الكاتب جالسا ما دام كاتبا وخلو الجالس عن الكتابة
في بعض اوقات جلوسه الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض اوقات
جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا
يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبت المقدمتين فلا
ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيانه

بحسب الاوقات

وذلك ان الوصف الذي قد يجتمع فيه مع ما ينافيه وصفا اخر وقد يخلو
عما يلزم وصفا اخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر ضرورة
اما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر او ما قد يجتمع مع
فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الاخر مع جواز انفكاك
اللازم كالاول عنه او اجتماع ما ينافيه واعلم ان هذا التفصيل انما
هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وعدة الشيخ من
باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في
هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور
الحق يقتضي ان المختلط من الممكنة والمشروطة بالوصف ينتج مشروطة
لا نقض بها وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل
انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج
لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف
الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما
ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من ... او بساكن بالامكان وكل
نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما
يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الخلو عن الملزوم من تقع عنه
ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى
فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من
الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب

بلا نتيجة اذا دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان فلا ينتج سلب الكاتب عن
عن الكاتب وذلك لان المستلزم لا يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي
له لا يمكن ان يجتمع مع الاكبر فههنا هو وصف نفس الاصغر الذاتية والعارضة
الاوصاف لا تقتضي تعاند الموصوف بهما والشرط الاخر ان
يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن
ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم
فيه بحسب الوصف لا دائما ولا ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن و
العرفية على الصدق وحين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة
ولا يلزم من ذلك تباين الاصغر والاكبر فالحاصل انه قد حقق الاول
بهذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد
انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس
سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بالرد
الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتبين شيء من ذلك وانما لم يذكره
الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مع المطلقة
ممكنة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة
نقيض هذه الكبرى بشكل مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها
معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع
قولنا كل ا ب او لا شيء من ا ب دائما لا دائما من الوجب ان يصدق
ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا فهذا مما لم يذكره احد

الموصوفات

منهم قوله ويجب ان تقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان
على هذه الصورة اي اذا كانت سالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية
فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت
الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف
دون العكس قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة تدقيقات
وذلك لانه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي
صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا
او سالبتين معا فضلا عن مختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى
كلية فتعلم بما علمت سواء اذا اتفقتا فانك تعلم انه اذا كان ج
بحيث لو امكن ان يصدق ب عليه كان بايجاب غير ضروري فكان ب
كل ما هو ج غير ضروري او المفروض منه ج غير ضروري وكان
بخلافه عندما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه الا طبيعة ج
او المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا يدخل احدهما في الاخرى ولا
يمكن ذلك سواء كان بعدهما الاختلاف في الكيفية بالايجاب
او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف ا فذلك ان
كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة سواء ايما تكون ضرورية
المطلب فهذا مما لا يخلو عن معناه ان الضروري اذا اختلط بغير
الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري
الا ان وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا

فيه اما على تقدير الاختلاف فلبيان المذكورة واما على تقدير الاتفاق
فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله
بالايجاب غير ضروري او السلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج
لا بالضرورة او على المفروض من ج يعني على البعض لا بالضرورة و
كان ا الاكبر بخلافه بان يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة فانما يكون
كل ج او بعض المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا
يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس
بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الايجابيين او السلبيين
كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك
متحرك بالضرورة او السلبيين كما في قولنا لا شيء من الانسان او ليس
بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة
فانهما ينتجان لا شيء من الانسان او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة
وعلى هذا التقدير تصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري
مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان يعلم ان في هذا الاختلاط زيادة
قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث** وشرطه في كونه
قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها لما علمت
وفيهما كلية ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه تكون ستة عشر لكن البتة
تسقط قرائن بتلبيكها انها تجب جزئية ولا تجب فيهما كلية فانك اذا
قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل

حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بعكس الصغرى
لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة
او في حكم الموجبة اي تكون سالبة في قوة موجبة كما مر في الشكل الاول
وذلك لان الصغرى اذا كانت ملاقية للاوسط بالايجاب كان حكم
الحد الذي لاقاه الاوسط حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته
واما اذا كانت مباينة للاوسط بالسلب كالفرس مثل الانسان فلا
تعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط ملاقيه كالحيوان او مباينه كالناطق
وكذلك المسلوب عنه كالصاهل تارة والحجر اخرى والشرط الثاني
ان يكون احد المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من
الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين
فقد يحتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما في قولنا
بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعض
الانسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن
من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن
بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين
منها فيكون المجموع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر
المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان
فيحكم على الملاقي الاكبر كالناطق ولا يحكم على البعض كالفرس الا اللهم
الفرس كالملاقي منه للاوسط وقياسات هذا الشكل الثالث

ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى
لا ينتج ليصير الارتداد الى الشكل الاول كاملا ايضا قوله فاجعل هذا الشكل
معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم تعكس
عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا اقترنت مع
الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى
ثم النتيجة كما علمت اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل
الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحد الاوسط في الصغرى
كما ان الثاني خالفه بوضع الحد الاوسط في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية
في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الى الشكل الاول ولو انتج
قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية اصوب من قوله في
المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس
الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل يجب ان
تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله
كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ب ا
وتنتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض
ا ج وتنعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة تحفظ
في الترتيب في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه اما في الكبرى
اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فبيان
ذلك بالافتراض ان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون

كل د ا فنقول د ج كل د ب وكل ب ج فكل د ج او يتعدى الى كل د ا وكل
فينتج بعض ج ا واما الجهة فلا توجب جهة مثل كل ا الذي هو ج بعض
جهات المقدمات قد يتعرض لها الجهة كما هي وقد لا يتبقى والتي
قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الا
من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما تتوقف الصغرى
لا الكون الصغرى ممكنة كما عرفت فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت
النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وهو ليس بالاتفاق كما في نتيجة
من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى
لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بكل جهة في جهة ما تحفظ
بين الباقي لا بالاتفاق ومعناه ان لا يتعين في الجهة المحفوظة
الجهات ثلاثة معين في الشكل الاول ان يكون تابعا للكبرى فاما
اقسامات في الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى
اما فيما يتبين بعكس صغراه فظ واما فيما يتبين بعكس الانتاج بعكس
الكبرى فلا يحكم بان الجهة النتيجة بل انما يتم بعكس النتيجة وجهة
رجال لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض اي يبين
ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك انما يكون فيما ينتج الموجبة
الا في ضرب واحد وهو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان
نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل قضيتان
احدهما كل د ب والثانية كل د ا ولا يشتمل على جهتين مترادفتين فلهن

كما ذكره والشيخ جعل الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية
ثم نضيف الاولى الى الصغرى العكس فينتج كما بينه الشكل الاول ان كل
ويكون الجهة جهة صغرى العكس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى
النقيضة الاخيرة ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج نقيض
الكبرى قوله والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى
تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم يعكسون فيكون الجهة
جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات
وانت قد علمت خطاهم الظاهر وان من المنطقيين من يجعلون نتيجة
الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس
الاخص والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع ما يحتاج الى عكس النتيجة
وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة
جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى
ان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نحن فيه جعلوها تابعة
للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى في الاول لاعتقادهم ان الجهة في
الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ زيف مذهبهم في هذا الموضع بان البيان
يحتاج الى عكس النتيجة والعكس محال ان يحفظ الجهات كما بينا قوله وقد
يقع ان لا يتبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة لانها
لا تنعكس والصغرى انما تنعكس جزئية فلا يقترن قياس بل انما يبين بطريق
الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فبان نقول ان لم يكن ليس

بعد العكس م

بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج وكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف
واما طريق الافتراض فبان نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس
هو ا د فيكون لا شيء من د ا ثم تتمم انت من نفسك واعتبر في الجهات
ما يوجبه الكبرى ايضا قد تبين خمسة ضروب من الثالث المذكور بالعكس
وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية
وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى
تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا
فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن
ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض
النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف واما الافتراض
فهو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما
قوله فيكون قرائنه ذوات ستة الاول من كليتين موجبتين الثاني
من موجبتين والصغرى جزئية الثالث من موجبتين والكبرى جزئية
الرابع من كليتين والكبرى سالبة الخامس من جزئية موجبة صغرى
وكلية سالبة كبرى السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
كبرى وهذه ترد في الحاشية لما فرغ من بيان احكام الشكل عد ضروبه
والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس
بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الفرق
ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف

الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا ينافي قطع الكبرى
العرفية الوجودية لهما فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب
يقظان لا دائما بل ما دام كاتب يقظان بيكتب القلم ما دام كاتبا ولا
نقول بعض اليقظان يكتب القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات
يقظته فهذا ما يتيح بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات
في الشكل الثالث واضف اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم
نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب ولكن استقصاء الكلام
في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع اخر تم
وفيه بعض كلام اخر والله الموفق **النهج الثاني** في القياسات الشرطية
وفي توابع القياس **اي بيان الاقترانات الشرطيات** ان الشيخ ذكر بعض
هذه ويخلي عما ليس قريبا من الطبع منه بعد استيفاء جميع ذلك في كتاب
الشفاء وغيره سائر الاقترانات اما ان يكون من المتصلات او من
المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات
والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب
من الطبع لم يورد المؤلف من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات
لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلف من المتصلات فنقول
قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية
اما في نفس الامر وبحسب الطبع او بحسب اللفظ والوضع وكما ان يقول
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان [illegible]

فردا

والثاني ان الموقتين لا ينتجان [illegible]
بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب
٣

النهج الخامس

الاقترانات الشرطية

فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحق من حيث اشتمالها على وضع
كاذب وهي حق من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض
فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب
اعتبار الروابط في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الدالة على اللزوم
الصادق المقدم وي تفاوت تتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك ان
الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم
المصاحبة مع الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت
من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية
الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي
مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم
المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واللزومية
في نقيضها الاحتمالية التي لها اشارة الى اللزوم التي القضية وامكان الطرفين
لان اللزوم فيها شبيه الضرورة في الحمليات والاحتمال شبيه الامكان
العام وهي سالبة اللزوم لا الاتصال وتسمى بالسالبة اللزومية
واما الاتفاقية المحضة فنقيضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او استصحابية
التي نقيضها الوصف المذكور فيها وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة
الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها
على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي للمقدم في حال
انفكاك المقدم عن التالي في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية

الجزئية م

السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبات
نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرق البصر فالاضداد مجتمعة
فالبياض كيف الان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ولكن
فيه ولنقض الاستصحابية فيها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية
وان لم تصدق الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون
العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم بخلفه والسوالب
الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يديه فهو
كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يديه واما
المنفصلات فقد بين قصور شرط الخلف في الكيف والكم و
ان تقع عنادها في نقايضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان
اجزائها ربما تكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما
اردناه تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله
ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال و
والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات
قد تتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم
وتفترق بتال او مقدم كما كانت الحمليات تشترك في موضوع او
محمول وتفترق بموضوع او محمول واحكام تلك كاحكام هذه مثال
الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج فكلما كان اب
فهز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان

ولا يمكن ان يقول ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة صح

اب فهز ويتبين بالعكس او بالخلف كما تقدم ويتبين الضرب
الاخير منه بالافتراض وهو ان تعين الحال التي يكون فيها اب وليس
ولكن معها جد ما يكون جط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة
اذا كان اب فجط والثانية قد يكون اذا كان جط فجد ويؤلف
القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما
كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون اذا كان اب فهز ويتبين
بالعكس والخلف او الافتراض شبيها بما تقدم في غير الضروب قوله
يقع في التأليفات لها تنفيد في الاكثر بالاقتران على ما كتبناه و
اللزوميات اللفظية تستعمل الا في الالزامات او الخلف كما نعرف
على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما
كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها
لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد
كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط
في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة بين حملية
ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد
واستخراج احكام هذا ايضا سهل وكذلك قد تشترك منفصلة
مع حمليات مثل قولك هذا المعنى وليكن ا اما ان يكون ب واما ان
يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج ود فهو ه فكل ا فهو ه واستخراج

الكبرى صح

الاحكام فرينه ايضا مما سلف فنقول ان هذا التاليف ان لم تكن الشركة
فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا
كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان
كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة
موجبة كلية غير مانع الجمع فقط كلية الاجزاء وتكون المنتج ارتباط
ضروب مثال الاول كل ا ب وكل ب اما ج واما د ينتج منفصلة
موجبة الاجزاء كلية وهو دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل
ا ب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليات
وعلى هذا قس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني
فينبغي ان تكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية مخالفة
للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب
الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما
لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب
ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من
ج د وعلى هذا القياس واما هيئة الشكل الثالث فصل قياسهما مثاله كل
ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د وان كانت
الحملية كبرى فينبغي ان يكون عدد ما عدد اجزاء الانفصال ووح
ان تكون مشتركة في المحمول او لا تكون فان كان شيء من كل اجزاء
المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي ينتج في الشكلين الاولين حملية

ويكون انه ليف في قوة التاليف من الحمليات وتنعقد على هيئة الاشكال
الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج
د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب د ولا من ج د
فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال
الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج
فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما
ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا
دائما اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما د واما ه ويليان المباحث
في المنفصلات على كلها ابسط فيه وقد تقترن الشرطية المتصلة مع
الحملية واقربها يكون من ذلك الطبع ان تكون الحملية تشارك تاليها
المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها
ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان
مقرونا بالحملية و الحملية مثاله ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه
اذا كان ا ب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما تعلمت
في هذا الاقترانات ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقدير من تاليه
المتصلة او في مقدمها وتاليها فهذه اقترانات اربعة اشكال منها
قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى
ومشاركة للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة ينتج متصلة مقدمها
ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي والوضع

منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان اب فكلما
جـ د وكلما د ه فان كان اب فكلما جـ ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني
ان كان اب فكلما جـ د ولا شيء من ه د فان كان اب فلا شيء من جـ ه وعلى هذا
القياس واعلم انما اورد الشيخ هذا المثال لان قياس الخلف يشتمل على اقتران
مما يلي في الاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك في التالي
التالي والمتصلة موجبة كقولنا كلما جـ د وان كان ه د فكلما اب فجـ ه
كان ه فكلما جـ د وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع و د وقد يقع
هذا التأليف بين متصلتين تشارك احديهما الاخرى او كان
التالي متصل ايضا ويكون فيه هذا القياس واما تتميم القول في
الاقترانات الشرطية لا يليق بالمختصرات التأليفات المذكورة
كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة
من الشرطيات فقد تقرر ان يجب التأليف وهذا النوع الذي
الشيخ من هذا القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولهما
الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهي التالي متصلة والقضية
الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالاصغر
مثلا ان كان اب فكلما كان جـ د فـ ز وكلما كان ه ز فـ ط فان كان
اب فكلما كان جـ د فـ ط وهذا المثال قد تقع على اربعة انواع
كالذي ... ويكون فيه ... اورد الشيخ هذا الصنف
لان الخلف في المتصلات التي يبين بها الاقترانات ... الى
المقدم

اشارة الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقدمات اشياء
فيسقط ويبقى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم جـ
مساو لـ ب و ب مساو لـ ا فـ جـ مساو لـ ا وقد سقط منه ان مساوي المساوي مساو
وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع
شركة في بعضه وهذا قياس لاشياء كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة
وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان
من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء على الشيء
وما يجري مجراها وهو غير الكامل في الحد والمرتبة في القياس المنتج
لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا
في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه في وقوع
الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق ان يسمى باسم ويجعل كليله
قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة
ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو لـ ب قضية موضوعها
ا ومحمولها مساو لـ ب ولما كان مساو لـ جـ محمولا على ب في القضية الاخرى
امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع فح يصير قولنا
ا مساو لمساو لـ جـ بدلا عن قولنا ا مساو لـ ب وفي حكمه فان جعلنا موضوعها
في القضية كالسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لـ ب وقولنا ا
مساو لمساو لـ جـ في القوة قضية واحدة ونضيف اليه الثانية التي
في قوة الاوسط قولنا ومساوي المساوي لـ جـ مساو لـ جـ فينتج ان ا مساو

بج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين
متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا تكون القضيتان المذكورتان
في القوة قضية واحدة فالمثال من قولنا ا مساو لب والمساوي
لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو ج ينتج فا مساو لمساو لج ثم تضيف
اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج
فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فان
كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى
التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا وب مساو لج
ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود
القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو هو
كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه
غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من
اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس اشارة الى
القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ان يكون
احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة
يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية
فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على
وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي هو النتيجة او رفعه مجردا عن
الشرط فتكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى معروفة باداة الاستثناء

مكررا وتارة لحال لكونها جزءا من الشرطية وتارة لحال كونها مستثناة وهي
بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات الا ان الباقي بعد حذفه هو الذي
منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية ومستثناة والقياسات
الاستثنائية الاولى توضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج
عين التالي مثل ان نقول ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية
لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم
مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج ان الشمس ليست بطالعة
ولا ينتج غير ذلك لان المتصلة التي تقع في الاستثنائيات لا تكون الا لزومية
والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين
تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم
يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا تنتج
غير ذلك الى لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم
وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه
او من رفع ما هو اخص منه شيء وسالبة المتصلة ليس الا سلب الاتصال
لم يكذب فيه ما كذب ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا
الكاذب يكون فيه ليست بكذب الكل لديه ما كذب فهو لا يكذب ولا ينتج
باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المنفصلة في قوة قولنا كلما
كان زيد يكتب فليس يحرك يده وبالجملة فالشيخ قد قصر على الموجبة لان
السالبة يرجع في الحقيقة الى الموجبة وايضا او لو وضع فيها منفصلة

حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان العدد
اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض الباقي او يستثنى نقيض
ما يتفق منه فينتج عين الباقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو
اما زائد واما ناقص حتى يتعدد الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع
فيها منفصلة غير حقيقية فان كانت مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا
استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون زيد في الماء واما
ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق و
قولهم اما ان لا يكون زيد حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان
فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان تكون المنفصلة من الجنس
الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا ولا
تجتمع الغير التي تنفصل الا ولاحد في انها تنتج فيه استثناء
العين فيكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا
حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال ان هذا حيوان شجر والمنفصلة
الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض
كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون
حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة ان حصلت باستثناء نقيض جزء
واحد فهي تكون منفصلة من اجزاء الباقية وان حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة سالبة من قبيل
او حمليات متعددة تشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها

المنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين
دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون
العين وجميع ذلك ظاهر وهذه القياسات كاملة تستغني عن البيان
والمنفصلة ان لم تنتج اصلا احتمال اشتمالها على اجزاء غير متناهية

قياس الخلف قياس الخلف وهو قياس مركب من قياسين احدهما
اقتراني والآخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب
صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة
فيها او مبينة بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول
لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو ان ليس قولنا ليس كل
ج ب صادقا بل هو صادق والمعلم الاول اورد قياس الخلف في
القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير استثنائية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن
الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم
ينقل الى لغتنا احتمالا مجردا اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول واما
المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى القياسين المذكورين من ذلك
عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف فما استقر عليه راي الشيخ انه مركب
من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني
فمركب من متصلة وحملية تشركهما في تاليها ويكون مقدم المتصلة

هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط على
انه حق والحملية غير مقدرة غير ممتازعة تقترن بنقيض المط على هيئة منتجة
فينتج ان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة ذلك الاقتران المذكور
وهو ما نقيضه حكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة المذكورة نتيجة
القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج
نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير حق فيكون النتيجة كون المط حقا
وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما جعلت كبرى للاقتراني
والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض المط و
من هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمط في المثال المورد
فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية
اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس قولنا
ليس كل ج ب صادق بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب
الذي ادعيناه صادقا بل صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان
بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك لانه اولا قال ان المعلم الاول عد هذا
القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من اقتراني
والاستثنائي فكيف يعد فيما ليس منه وثانيا ان الاقترانيات الشرطية
لم تكن مذكورة في كتبه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان
الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي ذهب الى
ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط

وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادع

وجه التسمية بقياس الخلف

ويحتاج في بيان تاليها المقدم الى حملية مسلمة مثل المط هو ليس كل
ج ب والحملية المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب
فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون
هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني نقيض
التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب وهذا وجه
والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه الملزوم
لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس
لبيان التالي مثل اذا كان المط لا شيء من ج ب بالاطلاق العام
وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا لا دائما بل ما دام ب فنقول لو لم
المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه ممتنع قطعا المقدمة
المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشيء الردي
والمحال وانما سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما نقل انه سمي به
لانه ياتي المط من خلفه اي من وراءه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره
الشيخ في موضع اخر ويقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات
المط اول التوجه ويتألف مما يناسب المط ويشترط فيه تسليم المقدمات
او ما يجري مجرى التسليم كالاصول الموضوعة في مبادئ العلوم والمط
فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا
بل الى ابطال النقيض ويشتمل على ما يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل
كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيها موضوعا

اولا ومن ينتقل الى نقيضه وبعكس القياس يثبت الخلف لانه ايضا مع عقد
من اقتران ما يقابل النتيجة قياسا باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة
الاخرى ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولان
ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي في انتاج ما هو
ظاهر الكذب ولا يستعمل فيه الا المقابل المبين نقيضا ويستعمل في العكس
مقابله التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى
المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه
مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعيينه وربما تحقق في هذا الموضع
ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبين الخلف محاليه فان تم
دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه
او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما في اثبات جهات العكوس
القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف و
هو العمدة في كون الخلف صالحا للاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب
حقا وذلك محال القدح فيه اذا عرفت الحال قوله واما ان المستقيم كيف يحلل
كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث اخر لا يحتاج الى
مما يعقد بين الناس وبين الحملية وقد يحتاج اليه الان ومداره على
اخذ نقيض النتيجة المحال وتقرينه مع المقدمة الصادقة والنتيجة في
فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اعاده المستقيم الحملي الى الخلف فهو
كما مضى في بيان نتايج القياسات الغير البينة من الكبرى كآخر

ويكون ذلك باضافة نقيض النتيجة المطلوبة الى احدى المقدمتين وليكن
هي المسلمة بحيث يصير احد اشكال الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ولتكن هي المتفق على صدقها النتيجة المحالة ويبين ان ذلك ينتج
ليس للمقدمة المسلمة ولا لانه ليس في المنتج بالعرض فهو ان يبين وضع
نقيض النتيجة المطلوبة موضع باطل فالنتيجة حق واما رد الخلف الى
المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان تضاف نقيض النتيجة المحالة الى
المقدمة المتفق عليها الى المقدمة المسلمة لينتج المطلوب بعينه احد الاشكال
مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من
اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د
على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج د
واذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع
من الشكل الثاني على ما كانت حقيقته ليس كل ج ب وهو الذي كان في
الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف في رد
الخلف الى المستقيم بل حفظ الحال كما ينعقد بين التالي المذكور في او
القياس الذي حل الخلف اليها وبين الحملية المسلمة قوله ولا يحتاج
اليه الا ان اريد اخذ في معرفة الخلف لا معرفة كيفية ارتداد
المستقيم اليه او ارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبة كلية
في الخلف لا يتعقد عليه الا ثابتة فيكون ما اصدر مقدمتيه سالبة
جزئية وهو رابع الثاني او خامس الثالث واذا كان سالبة كلية فلا

يعقد الا بعلاميته قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثاني
الاول ورابع وثالث الثاني او ثم ضروب من الثالث وعلى قياس
اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على
الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب صغرى فقياس الخلف فقياس الرد
يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض
النتيجة المحالة فيهما مكان المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان
كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى
فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع
نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث
ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى
هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى وتميز جميع
ذلك بالامتحان **النهج التاسع** في بيان قبل العلوم البرهانية
للاصناف القياسية من جهة موادها وافادتها للتصديق القياسات
البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
ليستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة ليستنتج منها الممكن
والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة
او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي
تشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من
المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة

النهج التاسع

كان م

تؤلف من المقدمات من حيث تخييلها وتأليف تقبلها النفس لما فيها من المحاكاة
بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروجها الوزن ولا يلتفت الى ما يقع
من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية
لا ميل فيها ولا نادرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس لا اعتبار بذلك والى ما اشار
اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل المشبهة و
في ذلك المتحد المجربة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات و
نحوها سمى صاحبها سوفسطائيا مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي
والسوفسطائي بازاء الحكيم لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات
وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة
اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تأثيرا غيره اعني التخييل
والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما
حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق
الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه
كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان
كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو
المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون
التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي مؤلفة من القضايا
الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كا

سوفسطائيا وان كان المشبه بالمشهورات سمي صاحبها م

في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها
ضرورية في نفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتايجها
ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت
نتايجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية
يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات
الجدلية فهي المولفة من المشهورات ومن ... التقريرات
وهو المتكلم من المخاطبين والجدل المجيب يحفظ رايا ما وهو ذو الراي
الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم والسايل معترض يهدم وضعا
وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف القياسات من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل يولفها من مسلمات
من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات
وتسليمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او
استقراء ولما كانت غاية الجدل هو الالزام او دفعه لا التيقن جاز
وقوع كل اصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع
في موادها واما القياسات الخطابية فهي المولفة من المظنونات و
المقبولات والمشهورات في بادي الراي التي لا يجب شهرتها الحقيقية
حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها
هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب
الظن الغالب ولو كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس

المسلم

منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها
منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات
الشعرية فهي المولفة من المقدمات المخيلة من حيث تخييلها سواء كانت
مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن
وهي ... وتاليف يقتضي ان تتاثر النفس عنها انفعالا ما من
المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك والمتاخرون
الوزن ايضا يفيد ... لانه ايضا محاكاة ... والمنطقيون
كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر لا يقتصرون على التخييل والمحدثون
يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية
فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجة بحسب المادة واما المغالطات فهي
ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا
قصور التمييز لما ... المغالطة عن الحجة ولذلك ...
المحصلين من المنطقيين تقسيما حاصرا للغرض ...
اما الوجوب او الامكان واما الصدق او الكذب ... الاول فلان
في البرهان ... من الواجبات وفي الجدل ... من الممكنات ... الاكثرية
والخطابة من الممكنات ... احد الطرفين ولا
يكون وقوع احدهما فيها ... والشعر من الممتنعات
وتكون المغالطة بحسب القسمة من الممكنات الاقلية التي ترى
انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان في البرهان ... من

الصناعات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى
فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من
المخيلات واقتصر الشيخ على ايراد هذه الاعتبارات والالزام لانه
اليق بالكتاب اكثر فائدة واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول
بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج المطالب
بحيث قطع من المطلقات فهو قول المبتدع ليس مما يوجب تقليد المعلم
الاول الذي تخطئونه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها و
القياسات المغالطية المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها من
الوهميات وظهور [illegible] ايضا كذلك وتركيبها القياسات الممتحنة
والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة من
الواجب [illegible] تقع في السفسطة المقابلة للتصديق والمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات
في المخيلات غير معتبرة لانها ان وقعت او تخيل فهي من جملتها
والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة عامة
لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب نظره واما البرهان
فبالذات كمعرفة الادلة المحتاج اليها والسفسطة فبالعرض
كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب
الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما
دون الباقية كما قال المطالب البرهانية

في العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم وقد تكون عن امكان الحكم
وقد تكون عن وجود غير ضروري مطلقا كما يعرف عن حالات اتصالات
الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخص مقدمات نتيجة فالمميز
ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري غلطا
او صريحا وذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا تكون الا
ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا
قد تقع فيها واشتغل الشيخ ببيان حال النتايج اولا ثم استدل
بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما
قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام
غير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالكتابة
للمولود او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية
ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه [illegible] يكون ممكن الحصول
لا جهة ويكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او تحديده والوجودية
تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالذكورة للحيوان
او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلي الوجود اكثري
العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون
الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي والمطلق
والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف
عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا

الى غلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان ممكنا
في جهة ولا في باعتبار الوجود وكذلك الممتنع وقد يكون المطالب
للمبرهن خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما
ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق
الجمهور عليه ووقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها بالاعتبار كالضروريات
ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها
فان المطلق لا يكون الا كان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي
لا يدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات
الصرفة ثم انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال
المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه
وتفيده يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته
ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير
ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم
حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في
قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا
يجوز ان يستعمل المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا
بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما
كانت المادة ايضا معتبرة فنقول الحق في ذلك ان البرهان الذي تأليف

منتجة للمطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان
هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال
الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة واليقين بالحكم
بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد
الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استنده
الى علة موجبة اياه مقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا
فيلزم من ذلك انا انما نحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا
يكون هذا الاقتران مفيدا لهذه النتيجة ثم ان فرض ان الكون ضاحكا
علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان
بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها
حينئذ قولنا كل انسان له قوة طبيعية هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات
فحينئذ تنتج ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من حيث انها
غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان فاما الضرورية في انتاج غير
الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر
من جميع ذلك ان القياسات في المطالب البرهانية قد يكون من ضروريات
وقد يكون من غير ضرورية من الممكنات والوجوديات بحسب اصنافها
وبعد ذلك فلا يراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه قوله قال
لا من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية دون غيرها بل انما اراد ان ينتج صدق ممكن اكثري استعمل

الحكم الاول ويستعمل في كل باب بما يليق به وانما قال ذلك من قال
من محصلي الاولين لوجه غفل عنه المتاخرون فتوهموا انهم قالوا ان
المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان
قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق
مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها واطلاقها ضروري وقد
ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية
المطلوب بنتيجة موقعة اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
فتوهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات
الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية و
الحكمية يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين
طلبوا وجه ذلك فاورد لهم القسمة المذكورة لعل المعلول بالذي لا يستعمل
الا الضروريات والممكنات للاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير
صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير
ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق
بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة التي لا تزول
وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي ذكرها لبعضهم
ثم ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين بعني المعلم الاول تاويلا يوافق
الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي
جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها

بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب
الصناعات الاخر بما يستنتجه من غيره ولا بد لذلك والثاني ان
يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية
وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم **قوله** واذا قيل في كتب البرهان
الضروري فيراد به الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضروريا
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به الضروري الصرف
وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين
الاولين الذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات ثم قد ذكر ان شرائط
مقدمات البرهان خمسة او لها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع
ليكون عللا لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون
اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة
لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد
المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرضي
الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان
يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة
عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول اما اشتراط بحسب جوهره وهو
المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال
كونه موضوعا او ربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب
ماهيته كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيته وذلك الشرط وكل

ما يحمل عليه بحسب الماهية كالجنس وهذا ربما يزول بزوال الموضوعية وربما
لا يزول مثل الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا
يزول اذا صار نارا او المرئي اذا حمل على الشيء سود فانه يزول اذا صار
شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ليشمل لا بحال
الزايل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط
يكون الموضوع على ما وضع شيئا لجميع وثالثها ان يكون كلية
وهو ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا
اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحي
على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع
فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحيوان لا يكون محمولا
على جميع ما هو حيوان بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان
الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية
واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث
الرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسيذكره مع الشرط
الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين
المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص وهو حصر القضية
وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة اولا مندرج
في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قوله واما في المطالب فان
الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرف خطأ

من يخالف فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى الاخر قد ذكر في النهج
الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما
هو ذاتي مقوم له ويتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل
بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك
هم اول الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت
اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه داخلا فيه جوابا بما هو يتحقق
حيث وقد ظهر حال خطائهم في المطالب البرهانية من الاعراض الذاتية
المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب
العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول
على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان الحمل فان الانسان عليه
اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها
بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر وفيه والجوهر
المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم
بل هو جنس لماهيته المسماة بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعد
العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن
الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلم بثبوته
له وانما تلوح العلة عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا
ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولات المقدمات
لا يمكن ان يكون مقومات للمطالب انما يكون على احد المآخذ من

اللذين ذكرهما النهج الاول في مقدمات العلوم وموضوعاتها
وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم
لكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او عن احوالها
وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم
مثل المقادير للهندسة فموضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن
احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب
واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي
من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء
الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه
التناسب ان يتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات
للهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في
عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما يشاكلها
اذا جعلت جميعها موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة
الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما يسمى هذا الشيء او الاشياء
بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة
اليه بان يكون نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما
يقال الثلثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا
او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث في العلم
عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي ذكرها في النهج

اشارة م

وفي بعض النسخ اشارة الى مبادي العلوم م

الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي تكون اثباتها للموضوعات
هو المطالب فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود
والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة
القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة
في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها واما الحدود وهي الحدود
التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود
اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على
سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات
منها تخص باسم الاصول الموضوعة والمسلمات على الوجه الثاني تسمى
مصادرات واذا كان للعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها
وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها مستغنى
لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل
موضوع في علم فان البرهان عليه في علم اخر والمبادي هي الاشياء التي
يبتني العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي
حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في
الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا
الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا
الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض
ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة

بالمعلم م

موضوع العلم

الاشياء ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع
وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو
ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات
وحدود القسم الثاني اذا اخذوا دونها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان
يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات
فهي المقدمات التي منها تولف قياسات العلم وينقسم الى بينة يجب قبولها
وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب
تسليمها ليبتنى عليها ومن شانها ان يتبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس
الى العلم المبني عليها ومسايل بالقياس الى العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها
مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان
كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة
اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر ويسمى الحدود والواجب
تسليمها معا اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة
وقد يختلط بمسايلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج
اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولى
ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة
التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصها بذلك والحق ان حكم
الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فغني عن تقديمها استغناء
لظهورها وهي تنقسم الى عامة تستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد

اشارة م
و في بعض النسخ اشارة الى غايات العلوم م

يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعض كقولنا الاشياء المساوية لشيء
واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في
فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد
يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير اما مشتركة واما متباينة
فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت و
المنفي بالهندسة وصارت لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع
وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع
الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا متخصصا تخصصه فان
المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسايل
فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح
قال والتصديقات اما واجبة القبول ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا
ومنها مسلم على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وتسمى
التي تسمى مصادرات ومنها مسلم في الوقت الى ان يتبين في موضع
اخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم
من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة
بذاتها وجب بيانها في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجب
القبول لا تسمى اوضاعا والمسلم على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة
وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها وذلك عند
التصدير بها لا غير واما ان لم يصدر بها فانها لشهرتها ووضوحها

تخصيص صاحب ... المباين ... القضية العامة خاصة م

المصادرات تحت موضوع علم م

تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف
وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم اشارة في نقل البرهان و
صاحب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم
اخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو موضوع علم جنسا للآخر
واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا
بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت
الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني علم
الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمعان الوجهان في واحد فيكون
اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وان كان
كان موضوع علم مباينا لموضوع علم اخر لكن ينظر فيه من حيث
اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل
الموسيقى تحت علم الحساب العلوم تناسب في تحقق الفن بحث موضوعات
فلا يخ اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون
فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه
التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون
العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع
الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون
بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق
هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون

الموضوع

الموضوع فيهما شيئا واحدا لكنه وضع ذلك الشيء في العام مطلقا
وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين
هما موضوعا علمين واما ان لا يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن
موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين
احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم
الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه
لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي على التحقيق والذي
ليس على التحقيق في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع
تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم الهندسة بالوجهين
وذلك لان موضوع الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور
المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير
ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها و
مطلقا اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها
مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فان
علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت
الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وقد يكون
اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي
بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص
فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين

المناظر فان موضوعه تحت
موضوع علم ه

كالاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة
موضوعة للسماء والعالم الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل
فيهما في الموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض
مستديرة وبهرة وسط السماء فيهما واما ان يكون الموضوع شيئا
واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخ اما ان يكون بينهما تداخل في
البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق وقال الموضوع عمهما
اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين و
لذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن فيهما
تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين
في المرتبة كالهندسة والحساب في الحال او لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان
يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان
وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يعرض له تلك الاعراض
موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقي والحساب
فان موضوع الموسيقي هو النغم من حيث يعرض لها التاليف و
البحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقي
عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف وكان
من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب
فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن
احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالبحث عنهما علمان

متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون
علم تحت اخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي
جنس الموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما
وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا
عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل
من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه
الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم
الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق
على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني
المسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر
المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم الكلي يتبين فيه
وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربع فانهما
من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس
ذلك فان امتناع تالف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسئلة من الطبيعي
ومبدء في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك والشرط
في هذا الموضع ان لا تكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما يتبين بها
في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا قوله وربما كان علم فوق علم او
علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود و
عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى والعلم الالهي

يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والنسبة بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عنده يكون
موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان
من الطبيعي بثلاثة اوجه من كل ذلك المذكورة هي الاولى والثاني والرابع
وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا
بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان
وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزاء الطبيعي
والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ
واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم
اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود
وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقية المباحث وهو ان
هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان
والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس في نسخ
ذكر تناسب العلوم اصلا والفصل الثالث ترجمهما على هذه الرواية ولم
يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما
بما مر ونقل البرهان معناه ان اصحها ان يكون علم مبنيا على اصل
موضوع متبين في علم اخر فيكون البرهان الذي يتبين به ذلك الاصل
منقولا من علم الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به و
الثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليها انما يكون من

والبرهان

من حقه ان يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم لتنبيه العلم
ليبين ان تلك المسائل كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينها ان يكون
بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت
عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين
وبذلك لا يقر ان لم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من موضعها
اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت علم الحساب دون الطبيعي و
اسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان استعمال الفصل
على المعنى الاول اكثر منه على المعنى الثاني **فصل في اعطاء برهان لم وبرهان**
ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو
نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى البعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي
السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معطي
للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فهو معطي اللمية
في التصديق وان لم يعط اللمية في الوجود فهو يسمى برهان ان لانه
دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في
برهان ان مع انه ليس بعلة للنسبة في حد النتيجة هو معلول النسبة في حد
النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا مثال ذلك قولنا كل ما كان القمر
يرى فيه الارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف للقمر موجود
فاذن الارض متوسطة واعلم ان كل استثناء كالحد الاوسط وقد ثبت
التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو برهان لم

احق البراهين باسم البرهان هو اللم

ان يكون الامر بالعكس فتبين الكسوف بحيلولة توسط الارض وثبت
يمكن ان تقيس قياسا حمليا من الحمليين بحدود مشتركة ولكن يجب
ان صغر محموما والحد ان كل اخلاط قشعريرة عارضة تاخذ وتحم
والمعلول منهما القشعريرة الحد الاوسط في البرهان لا بد ان
يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط في العقل والا فلم
يكن البرهان برهانا على ذلك المط هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع
ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان
فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما
ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول
يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود
ويتخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين
باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم
اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكر ثم
فمقدماته اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان
فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان
السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور في
البرهان في الوجود والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط
فيكون البرهان فيه برهان ان ومقدمات هذا البرهان اقدم في العقل
لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع واما عبارة الكتاب فكذا

لان

لان اللمية هي العلة ولا يشتبه ان البرهان لم يعط علة الحكم
على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود والحكم يعطي ثبوته
في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني وكلاهما
يمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما
الاستثنائي فهو التمثيل بالكسوف وتوسط الارض فظاهر واما الاقتراني
ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود كل يومين مرة واحدة
على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولان
لعلة واحدة هي الصفراء المتعفنة خارج العروق وح يكون البرهان
من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان
كان المراد من حمى الغب الصفراء المتعفنة خارج العروق
على وجه تسمية العلة باسم معلولها الخاص كان المثال صحيحا ولكن
كان مخالفا للمتعارف من الغب قوله واعلم انه لا يجب ان يكون
ان الاوسط علة لوجود الاكبر مط او معلول له مط وقوله انه علة
او معلول لوجود الاكبر في الاصغر فهذا مما يغفلون عنه بل يجب
ان تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود
الاكبر في الاصغر ووجود الاكبر مط غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم
هو الثاني وهو متعين ولا يجب علة كنه فالاوسط علة في برهان لم
ومعلول في الدليل للثاني دون الاول واهل النظر من المنطقيين قد

الارض م

يعقلوا عمومه هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وهما يريده بيانا ان
الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر
كما ان الحركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار
ويكون هذا البرهان برهان لم ومعنى قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف
مؤلف فهو اما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم
وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود
الاكبر انما تكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان
يكون الاكبر وجودا الا في الاصغر كالخسوف للقمر اذ لا يوجد الا في
القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان تكون علة الاكبر علة لوجوده
كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب ايما وجدت
فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما
متغايرتان قال اشارة الى المطالب ومن امهات المطالب مطلب هل
الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي
النقيض المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول
هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى الامهات
والفروع هي الجزئية التي يستغنى عنها في بعض المواضع ويمكن ان
يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثمانية مشهورة بالقوة ستة
هي مطالب ما وهل ولم لان كل واحد منها يشتمل على مطلبين وقد

قيل انها اربعة وضعيف مطلب اي اليه فصار اثنان للتصور وهما ما
واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون
الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه
رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو
وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل
ذات الشيء حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب
الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما
تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسم
مقامه على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب الثاني هو
السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلأ وانما لم يقل عن مفهوم
الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو سائل عن تفصيل ما
دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم
وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على
سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم مطلب
ما الشيء على مطلب هل الشيء اي اذا لم يعلم ما يدل عليه الاسم استعمالا حدا
للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض
النسخ اذا لم يعلم ما يدل عليه الاسم استعمالا حدا للمطلب مفهوما لم
ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلب هل ويعني

بمفهوم اذ لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا تفيد هذا المطلب التميز
عن قسيمه فان المتقدم على مطلب ما هو الذي يطلب به شرح الاسم
لا يفهم مدلوله الا بحد دون الاخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم
المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهومه والذي لا يكون مدلوله
حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم
اذا كان حدا او الحد وانما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذوات
محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان يحصل تلك الذوات
اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فائدة وح لا
يكون السؤال بما قبل بل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم
اي وكيف كان الحال فان المطلوب في السؤال بلفظ ما بهذه التي تتقدم على
مطلب هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه كذا اذا
لم يكن مدلول الاسم الذي يستعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك
لانه اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم الخلا على انه جزء للمطلب وذلك
لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قوله جزء
للمطلب في هذه الرواية نصبا على التميز عن المستعمل وقوله مفهوما نصب
لانه خبر لم يكن واما الظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى لانها اوضح و
كلاهما تصحيفان ومن حصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا
المطلب مفهوما فانه مطلب ما لو اراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها ولكن
واضح قوله فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما له

المحصلة
مر الاول دون الثاني

كان

كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث
المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب
الاسم ثم اذا بين له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول
بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تميز الشيء
عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو ايضا عبارة عما
في اصول المطالب ويطلب به تميز الشيء عما عداه وقد يجاب عنه اي عما
يميز تميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تميزا عرضيا والمراد هو الاول و
وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل
على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعتذر فيها لانه بعد
الجواب عما هو في حال الشركة تعين لطلب تميز كل واحد من مختلفات
الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم
الشيء وكانه سؤال عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديقات
بالجواب فقط او سؤال عن لمية الجواب اذا كان الغرض ليس هو
حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب به في نفس
الامر ولا شك في ان هذا المطلب يحصل في اخر المرتبة بالقوة او بالفعل
مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم صدق الكل
واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان
المطالب كما ذكرها المتكلمون فللمنطقيين ايضا ان يقلوها بان يجعلوا
اصولها اثنين مطلب للتصور ومطلب للتصديق وتطوى البقية فيها

وعلى هذا التقدير يمكن ان تطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون من امهات
هذه المطالب ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يدل على ان
الحد الاوسط او على ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة
اما بالفعل كما تقول القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة كما
لم نحف القمر فيتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله
ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب
ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب
هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبة مسائلها
الموضوع المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلب كم ومن وهما ايضا من المطالب
المشهورة فهي جزئية لانها يطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب
المذكورة ولا تعم فائدتها فان الكيفية لا مثل الاين بل تختص بكيف
لذلك تنزل عن ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب
اذ لكان المسئول عنه معلولا بماهيته ومجهولا بنسبته الى الموضوع
فيقال هل زيد اسود بل هو في الدار بل هو كان امس فان لم يفطن لذلك
لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلب خارجا عما تعد فيه نظرا الى مطلب
اي اذ اعد في الاصول يقوم مقامها في اي كيفية او في اي مكان
هو او في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا
خارجا عما تعد قبلها **النوع العاشر في القياسات الخارجة** ان اهم الغلط وقع
اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى في القياس ليس بقياس في صورته

النوع العاشر

وهو

وهو ان لا يكون من تأليف صورته تكون منتجة او يكون قياسا في
صورته لكنه منتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا
قياسا بحسب مادته الى بحيث اذا اعتبر الوجوب فيه وجد مختل الحكم
صورته واذا سلم فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكن غير
واجب التسليم فاذا رد على قياس ما احوال الاوسط في المقدمتين و
احوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب التسليم فلم يكن قياسا او
القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع
ما ليس بعلة علة من هذا القبيل وذلك اذا كان حدا او من حدود
القياس مما يمكن حذفه عن الاصل والوجوب ان يكون يختص المصادرة
فاذا روعيت الى القياس صورة ثم ما اشترط اليه من احوال الحدود لم
يقع خطأ من قبيل الكل الا الضيف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن
المصادرة على المطلوب الاول والغلط يقع بسبب يرجع اما الى البعض
المعاني فيما الى اجزاء التركيب المقدمات ثم الحدود والشيخ بدء بالتقسيم
الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واما في التقسيم
الثاني الى ان يتم الكلام في التقسيم الاول ثم الذي يرجع الى الثاني
يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدء بالتقسيم
الاول فقال او هو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته
ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب بعض المقدمات
بعض او بحسب الى النتيجة والذي يكون بحسب بعض المقدمات

والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل

لا بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج والذي يكون بحسب
المقدمات شبيه النتيجة قال ح اما ان يكون بسبب هو ان المقدمات
لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب او
هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه لا يحتاج الى شرح
فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع
ما ليس بعلة علة لانه وضع القياس الغير المنتج للمطلوب انه منتج له ووضع
ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة النتيجة واليه اشار
بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب وقد وضع
ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس
مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث يكون منتجا لكانت على
هيئة قياس او لو وضعت على هيئة قياس من حيث الصورة ان تكون مسلمة
واليه اشار بقوله او لا تكون قياسا بحسب مادته قوله وان كان
قياسا في صورته مثاله ان يؤخذ كل انسان ناطق من حيث هو ناطق
ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس
انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي
هو قوله من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا
لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي كذب
الكبرى وان صدق مع الصغرى واثبت في الكبرى لم يكونا في قياس
اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا في القياس المنعقد منهما

يجب

يجب الصورة لا يكون قياسا وحيث القبول يجب المادة ولهذا
كان السبب في هذا القسم من جهة المادة وقوله وقد عرفت الفرق
بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين وقوله ووضع ما ليس بعلة
علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب لا من هذا القبيل لانه
انما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ
في بيان المصادرة على المطلوب بقوله وذلك اذا كان بعض
حدود القياس [illegible] لو اخذ ان يكون مختلف المعاني كانت المصادرة
على المطلوب اما بان يجعل احدهما مترادفين او يلزم منه ان يكون احد المقدمتين
خالية عن الوضع ويحمل هو الذي يتحد حدا لها [illegible] النتيجة
بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد
جزئي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل
انسان ناطق وما يقع في القياس على اصطلاحهم يكون ظاهرا غير ملتبس و
الخفي منها هو الذي الخطا فيه اكثر [illegible] يقتضي تباعد النتيجة و
المقدمة المتحدة بها [illegible] ووضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك
فان الخلل فيهما ليس لانهما تشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس
المشتمل عليهما [illegible] مع النتيجة [illegible] اقل مما يجب
لكنهما غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود ما يجب لكنها
اقل ما يجب فهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة

بدون المادة ولذلك جعل من مباحث كتاب القياس فهذه ايضا من
الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اقسام
متعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان
في ان الخلل فيهما وامّا الباقيان فمتعلقان بحال القياس
والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
جميع ما يتعلق بالتاليف سوى صورته ثم ما اشرنا اليه من حال
مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف من وضع ما ليس بعلة علة
ومن المصادرة على المطلوب قوله هذا واما ان لا يكون الغلط
في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات
مقدمة مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم كل لفظ
على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملته مثل ما قد يقع
الانتقال من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيحمل ما
يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون للكل كاينا لكل واحد ولا
في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الى
على سبيل التفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا
فرق كان صادقا من غير نظر اذ انه اذا صح ان يقول ان امرء القيس
كان شاعرا صح ان امرء القيس كان مفردا وان امرء القيس الميت
شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة
زوج وفرد احتمل ان صح انها زوج وانها فرد وربما كان الى

على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد صح
على الاطلاق وكيف ثبت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا
مما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه يشترك في
اللفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون بسبب الغلط
راجعا الى التاليف ختم بقوله هذا اي هذا القسم وبدء بالقسم الثاني
بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظ اما هذه تحت التردد او
الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو
ان يكون الغلط بسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها الى
الحدود وينقسم الى ما يكون بسبب لفظيا والى ما يكون معنويا
وبدء بالقسم الاول فنحو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان
الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته
نفسا او في هيئته الى حقيقة خارج او في التركيب المحتمل المعنيين او في
وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا
فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد
والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم كل الفاظ
على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج الاول او رد
لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظ كل حال الى لفظ
على الجميع وعلى كل واحد الى اخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع
بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد

وهذه مغالطات مناسبة للفظ

ويقع ايضا

فهذه اشياء وما في ذلك اثار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس

افرادا

من كل اجزاء فرق وهذا المثال هو من اشتراك في اللفظ المفرد وأما
بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه في النمط
الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل على كل احاده معا وكل واحد يقتضي
الواحد على الواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع
المأخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ وقد يشار بقوله
ربما كان من انتقال على سبيل التغير في اللفظ الى ان يكون اذا اجتمع
صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا
في قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما
اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ
القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول
هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل
واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح
الاول لان لفظة كان فيها قضية وهي جزء المحمول والمجموع
قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني
لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه
كانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة
كان يدل على انها اخذت رابطة لا دالة الا على الارتباط المحض
والمحمول هو شاعر ولا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين
قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس

ناقصة م

الذي ليس بموجود لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال
الثاني اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد او صح فيظن انه يصح قولنا الخمسة
زوج والخمسة فرد على عكس الاول اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح
قولنا العسل حلو والعسل اصفر واشار بقوله وربما كان من انتقال على
العكس من هذا الى القسم السادس ومثل له بان يظن انه اذا قلنا ان
امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح
ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يشابه
ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال
توابع الحمل الذي يجيء ذكره في المغالطات المعنوية فان الجيد المطلق
اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اهمل ما يتبع المحمول وكان حمل
الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في المثال المذكور له لكنه انما
يكون في شركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا
هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من
تركيب لفظ بتقدمه قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى
الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة وسيشير الى الثاني
والثالث فيما بعد **قال** وقد يقع الغلط بسبب المعنى لتحريف
مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وباغفال توابع الحمل المذكور وقد عرفت ذلك بما يريد القسم

الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون سببه
معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه قد يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية
لا يتصور ان يقع في الحدود والتصورات المفردات كما مر في صدر الكتاب
فاذن هي انما يقع في التأليف والتأليف يكون اما في القضايا انفسها
او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير
قياسي والواقع في التأليف القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في
القضايا انفسها فهي المتعلقة بالمقدمات وهي التي يريد ان يذكر
هاهنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف لا يقع الا بين جزئين يستحق احدهما
لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك
والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان
جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك
ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيهما بدل ما
يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه
او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او مما وجه آخر غير الوجه الذي
يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان
الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية وبالعرض
بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل
لا يكون فيها كما ينبغي نمط وقد يقوم من اسباب الغلط قسم واحد وهو

الواقع بين القضايا لا في التأليف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل
في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى
الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول
ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان
المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من
باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس و
الرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وحكمه يجري مجراه والخامس
اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كالشرط وبالرابطة
والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان
القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردهما الشيخ هكذا لانه في
هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه قوله فجميع اصناف
المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره
او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة
المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق
الشيء مكان الشيء واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال توابع
الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف
القياس وهو الجهل بهيئته لما ذكر اسباب الغلط عددها
ليسهل الضبط ثم نبه هاهنا على القسم الثالث من الغلطات التي لم
يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما

مما ذكره فيما مر وهو اخذها بالقوة مكان ما بالفعل وذلك الفصل
يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر قوله وان اشتبهت فادخل اشتباه
الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات
اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية قوله ومن
التفت لفت المعنى وهجر تخيل اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معا
لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين او
يتكرر في المقدمتين والنتيجة شكل القياس ثم علم اصناف القضايا
التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب لما يعتقده على
معاود او مراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها
كل ميسر لما خلق له اي التفت لفت المعنى اي نظر اليه يريد ان من عرف
الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط
بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة وذلك ان من شرائط
الصحة واسباب الغلط بقول مخصوص وهو اشارة الى حفظ المعنى
وهجر تخيل اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما يترشح من احوالها
في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الاحوال
اللفظية امن من كل مغالطة لفظية واذا راعى اجزاء القياس
مفصلة بتوابعها امن من كل مغالطة المتعلقة بالمقدمات واذا لم
يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس
بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس

فراعى

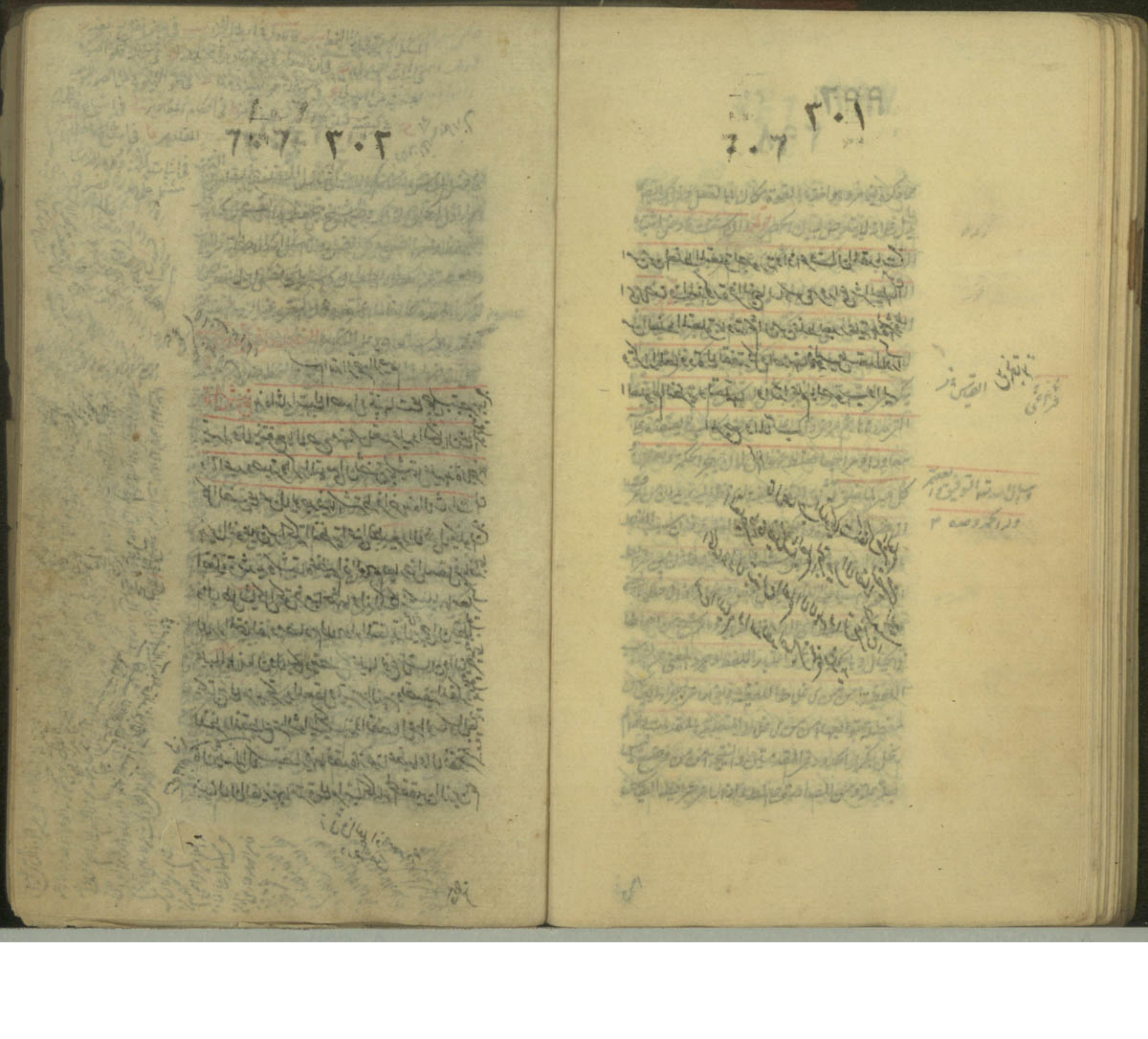
القياس نسخة

وبالله تعالى التوفيق والعصمة
وله الحمد وحده ٣

امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من
اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى شرائطها امن
من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط
وتكرار المعاودة لا تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك
العلوم النظرية وتعلمها والله اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

قال صاحب التلويحات كفاك من العلم
التعليم طرفا فيملك بالعلم بتحرير الالفاظ بتصريح
الحكماء ولا تنزل العلم الالاهي والتحقيق الا بعد حسم الحيل
من الليل والله لقد اصبح منهم شرايد

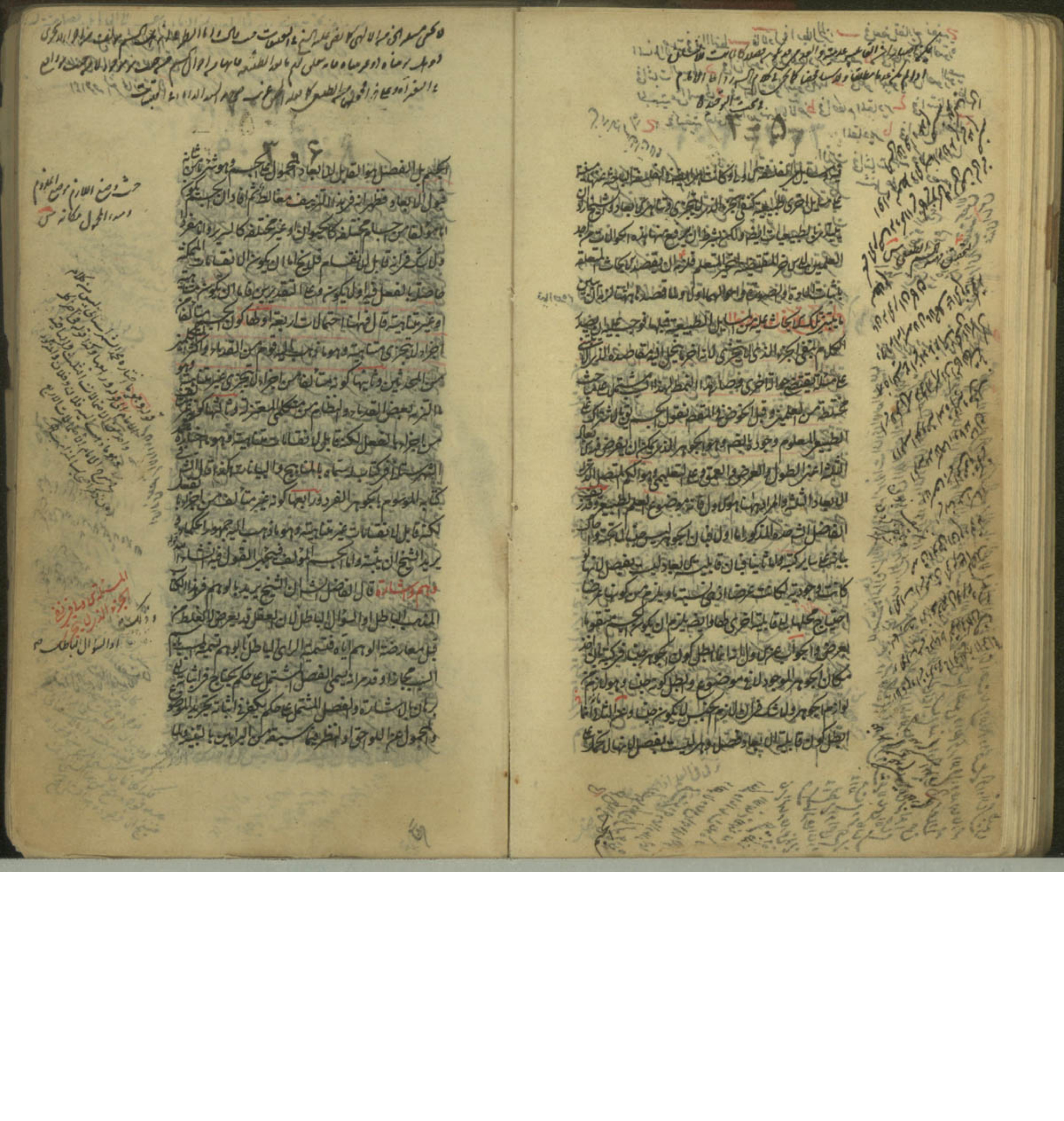
بلغ المقابلة





بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم



ثم قيل [illegible] الفصل [illegible]
على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى و[illegible] الابعاد و[illegible]
بمسائل من الطبيعيات ايضا والكل مشروط ان يرفع منها هذه الحوالات [illegible]
[illegible] المقتضي لتحير المتعلم فلزم ان يقصد كالجهات المتعلقة
باثبات الهيولى والصورة واحوالهما اولا و[illegible] قصدا [illegible]
ما يتميز تلك [illegible] الطبيعية [illegible]
الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما يحتاج اليه [illegible]
على مسائل [illegible] اخرى [illegible] هذا النمط لهذا [illegible] يشتمل على مباحث
مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصد نقول الجسم يقال بالاشتراك على
الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل القابل
للابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول لانه موضوع العلم الطبيعي وقد ذكر
الفاضل الشارح [illegible] المذكور اما اولا فلان الجوهر ليس جنسا [illegible]
[illegible] سائر كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها
[illegible] وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبية ويلزم من كونها عرضا
احتياج محلها الى قابلية اخرى [illegible] ويلزم ان يكون الجسم متقوما
بالعرض والجواب عن الاول انا لا نسلم [illegible] الجوهر جنس [illegible]
[illegible] الجوهر الموجود لا في موضوع [illegible] وهو لازم من
لوازم الجوهر ولا شك في ان اللازم [illegible] لا يكون [illegible] وعن الثاني انا
[illegible] كون قابلية الابعاد فصلا [illegible] الفصل [illegible]

الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شرح اسم [illegible]
قبول الابعاد وظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون
اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير او [illegible]
ذلك فانه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة
حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية
او غير متناهية قال فهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من
اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين
من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو
ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو مختار [illegible]
الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات [illegible]
كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء
يريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف فتحرير القول فيه [illegible]
وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم [illegible] الكلام
المذهب الباطل او السؤال الباطل لان العقل قد يعرض له الغلط
قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية [illegible]
[illegible] مجازا او قد جرت [illegible] يسمى الفصل المشتمل على حكم [illegible]
برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما



اراد فی هذا الفصل ابطال الرأی الاول من الآراء الاربعة المذكورة فعبر عن الاول
وعن ابطاله بالاشارة قوله ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعی المذكور والمفاصل
هی المواضع التی ينفصل ويتصل الجسم عندها وهی موضع بانها
عند مثبتی الجزء ولا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان
وسماها باسمها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
ولا فرضا وان الواقع منها فی وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانی ان
الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع
ان الواقع فی وسط الترتيب منها يحجب طرفيه عن التماس ونحن نتكلم
عليها عند اصحاب هذا الرأی ورد كل واحد منها تقرير المذهبهم والتمهيد
المبانی قضيتهم بما ينبغی ان يفصل ما قصدوا الاوضاع فی
الحكم الثالث اشار الی وجوه الانقسامات الممكنة وهی ثلثة وذلك لان
الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او
بسهولة كالاشياء اللينة واما لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقدم
الاول الی الكسر والثانی الی القطع والثالث الی الوهم والفرض والتفاوت
فی ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف لانه لا يقدر علی استحضار
تقسيم لصغره او لانه لا يقدر علی الاحاطة بما لا يتناهی والفرض العقلی
لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة علی الصغير والكبير والمتناهی وغيره

المتناهی والعبارة عنها فی النسخ مختلفة ففی بعضها لا كسرا ولا
قطعا ولا وهما ولا فرضا وفی بعضها بحذف لفظة لا عن القطع
فی بعضها باثباتها ايضا فی الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين
القسمة الوهمية والفرضية فی موضع من الكتاب قوله ولا يلقی
الا الاوسط اذا كان كذلك لقی كل واحد من الطرفين منه شيئا غير
ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا
ابتداء شروع فی النقض وانما ابتدأ من الحكم الرابع وبيانه ان كان
الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقی الطرفين او
يلاقيهما والاول باطل لانهما يلاقيانه بالضرورة فهذا الكلام فی
الاول بيانه كونه حاجبا لهما وايضا يقتضی الحكم الثانی وهو تالف
الاجسام من هذه الاجزاء لانه لا يتصور الالتصاق الا بملاقاتها
والثانی ايضا فی كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضی تداخل
الاجزاء وهو محال فی نفسه ومناقض للحكم الثانی ومع ذلك
مستلزم للمطلوب كما سيأتی والثالث يقتضی التجزية والشيخ لم يذكر
القسم الاول والثانی اولا وهما ان لا يلاقی الطرفين او يداخلهما
لانه لم يخطر لم يذهب اليهما فبادر الی ذكر القسم الثالث الذی يفيد
النقض بقوله لقی كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر
وقد ثبت بذلك حجته علی الخصم ثم رجع بعد ذلك الی ابطال
القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل علی القسمين المذكورين
الاول والثانی فكان نقيضه قوله انه ليس كل واحد من الطرفين





توهم المداخلة من الملاقاة بالكسر بل يقر فراغ والتقسيم بما يلي في
اي المداخلات ثم يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه
هو الملاقي للطرف الآخر فانهما متلاقيان بالكسر ومن يرتفع
في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه
اشارة حسية وذلك لان من شرائط احدهما يكون بعينها اشارة الى
الآخر اذ لا فراغ عن الطرف ومع هذا التقدير لا يكون ترتيب وسط وطرف
اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم
في نقض الحكم الثالث ايضا فان كان شيء من ذلك اثر ان كان احد
الحكمين المذكورين صحيحا لم تكن الملاقاة بالكسر وحده في نقض الحكم
الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة في نقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض
وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع الفك بالاجسام منها
او عدم امتياز مانع الوضع او تجزيتها وهو موضح فالقول بها باطل فهذا
تقرير هذه الحجة والفصل الثالث اورد من حجج مثبتي الاجزاء معار
ضها وهو ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ماض ومستقبل
وهما غير موجودين والا فالحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن الحال غير
منقسم فما يقطع المتحرك من المسافة في الآن الغير المنقسم فالحال من الحركة
فهو اذن الجزء الذي لا يتجزى ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير

على ما سيأتي ان شاء الله **وهم واشارة** ومن الناس من يكاد يقول
بهذا القول لكن من اجزاء غير متناهية يريد ابطال الاحتمال الثاني
المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء
لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا
بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود
في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظنوا ان كل ما يمكن في
الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا
باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض
الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان
يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف
من آحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل
لهم مقدمتان هما ان كل الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة و
كل ما يشتمل عليه الجسم لا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج ان الجسم
يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى و
قد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية
وهؤلاء يتنبهوا له لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا القول
ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد ناظر الفريقان فلما الزم صاحب
المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة
محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا
وجوب كون ما يشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء

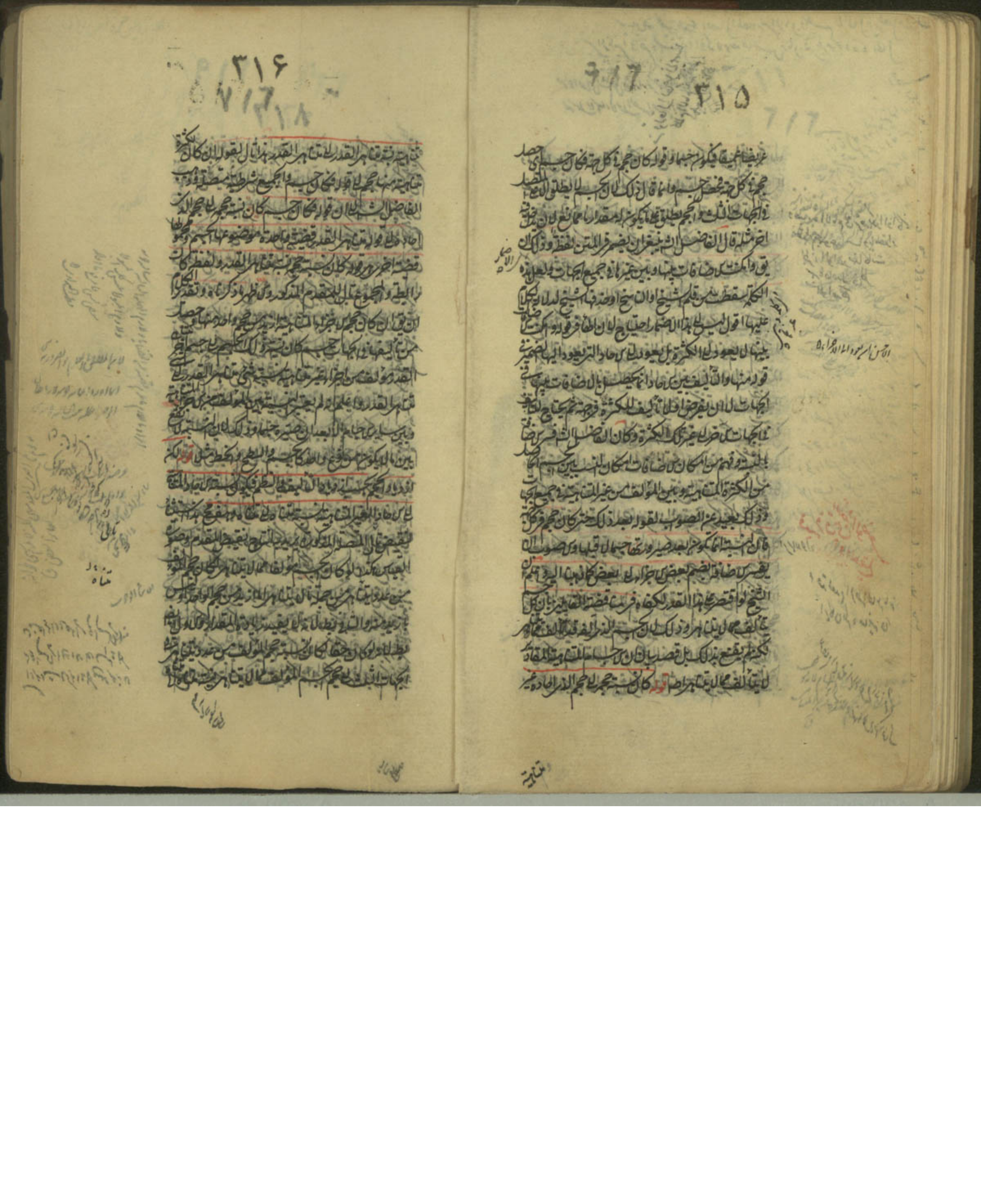
ولما لزم من قول اصحاب المذهب الاول الجزئية الجزء القريب من مركز
الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القرب
ابطا منه لزم تجويزه القول بانفكاك الرحى عند الحركة فالتحم الشيخ بين
الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان
كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجود
فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد وتفرقه وعلى ما
يكون بالقياس الى قلة الكثرة وكل واحد من مقولة الكم والثانية من مقولة
المضاف في الواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد
المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على
المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل
كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه
يكون موجودا في كل كثرة اضافية الا ان الاثنين ليس بكثرة اضافية
فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اولها
بمنزلة واحدة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان
كل متناه يؤخذ منه مؤلفا من احاد ليس لحجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن التاليف مفيدا للمقدار بل عسى العدد لتقريره كل عدد متناه من
الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد
حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول
بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان
الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا

ولم

ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع النظر في انه
تفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق
ليس يفيد الا انه ليس لاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الواحد
منها يكون في حيز الواحد ويستحيل ان يقع تمايز بينها بنفس
الحجمية او شيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض
لانها متساوية النسبة الى جميعها والا لا امتياز فلا تعدد الا ان
الشيخ لما لم يكن محتاجا اليه لم يجزم بالنفي ولا الاثبات بل بنى
الامر على التجويز اقول عدم التمايز في الوضع لا يستلزم عدم التمايز
بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة
تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة
بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات
فالحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا
وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون
العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع
التعدد على سبيل التجويز قوله واما ان كان الكثرة متناهية منها حجم
فوق حجم الواحد لاجل تضايفات بينها في جميع الجهات حتى كان
حجم في كل جهة فكان جسما هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
واراد ان المؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق و
ذلك حكم على تقدير ازدياد الحجم بازدياد كل جزء وانما يكون بانضمام
بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طولا

وعبارة الامام في شرحه هكذا اذا كان مقدار مجموعهما مساويا لمقدار الجزء الواحد منهما كانت نسبتها حاصلة في الجزء الواحد

فيه فرق بين الوضعي والعقلي



لكنها كثيرة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه
وهو ممتنع فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان
يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والا يجب ان يكون لكل جسم
مفاصل متناهية الا انه لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس
له متداده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا
تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات
الممكنة ليست بحاصلة في الجسم بالفعل بل ثبت ان بعض الاجسام غير
منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المط في هذا الفصل
... ليست في المنطق الى احتياج في هذا البرهان الى ما تقدم من تمام
اورد النقيضين وهى مهملة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا
لم يقل كل جسم ... البرهان في الفصل الثانى هو ان كل
المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون منها ما لا يتناهى فقط ولو جاز
وجود جسم غير متناهى القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم
يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا
... فاهمله ... الحكم بعد بيان امتناع وجود
جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في النقيض
الاول انه لا يجوز ان يكون التركيب في قوة قولنا يجب ان لا يكون في
المتناهية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير
ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في ...

بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا
يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مط بل قال لا يجب تركبه من اجزاء
متناهية التى لا تتجزى ويدل عليه قوله لما لا تنفصل وقد بان امتناع تركبه
منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان
لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثانى ومن الناس من
يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف
ثم لما ابطله اورد بعدها نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال
في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد بعدها نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب
وبالجملة فالنقيضتان وان كانتا مهملة كلاهما والثانية جزئية لان قوله ليس
يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض
الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان
وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه
سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل
يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون له متداده مفاصل على سبيل
الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل
فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون
عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو
حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد فليس بواجب ولا
ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل

الا لمانع خارجي كالفلك اقول ولما ظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم
مركبا عن الاجزاء لزم امكان كونه غير مركب فلذلك ذكر من امكان قوله بل هو
في نفسه كما هو عند الحس الحكم باتصال الجسم واثبات المنفصل على ما
ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم
متصلا في نفسه كما هو عند الحس قوله لكنه ليس بمحال ان ينفصل بوجه
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المنفصل اما بفك و
قطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض
ان امتنع الفك بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس انما
لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال المار في الفصل الاول و
واسباب وقوع المنفصل لا يخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال
اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او
في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم تذنيب اي اذا لم يكن تاليف من اجزاء لا تقبل
القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى
غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر
الذي نورده (اوردناه) لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الآخرين
فاشار بهذا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة
لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب
الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما
الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية

ابطال مذهب الشهرستاني

وسمي الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب لاهل
مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان
اهل العلم قد اطنبوا فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في
هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم
ايضا مما علمت من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة على المسافة
وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة و
لا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل
في نفسه قابل للقسمة لا الى غير نهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعي اعني الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في
الجسم الواحد بحسب تبدل الاشكال ايضا كذلك ولزم من ذلك كون
السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا
كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والخطوط تسمى مقادير
فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ
لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها
بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة منقسمة ابدا
وكذلك زمان الحركة تنقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء
لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض
ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان

الكلام

قابلا للانقسام

والسطوح

التصنيف شيئا بل هي موجودات متغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن
قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان
للجسم مقدارا ثخنا متصلا المقتضى من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم
فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي
تتناول الجسم التعليمي والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح
وللامر الذي يقابل به رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو
بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام
والمراد هنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة الشيء
لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود
والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المتمكنة
للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة
الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد
بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى
غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر
ويقال لذلك المقداران متصل بالثاني بهذا المعنى ويسمى الحال اتصالا
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل
بالثاني بهذا المعنى ويسمى الاتصال كان بحسب اللغة للذي يقابل الانفكاك
عن الغير فيقال بحسب الاصطلاح للاول ولما تقرر هذا فنقول
المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخنا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي
لئلا يتكرر المتصل والثخن على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو

تعريف المقدار والثخن

تعريف الاتصال

فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة
ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة
الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم ما هو اعرف في الاقوال الشارحة اولى
والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر و
ذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ
قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك
مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب بل لانه اثبت بالبرهان كون
الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا
بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون
الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت
ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور فانه
ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له فلا كونه موجودا له فهو موضوع
اعني جوهريته اوضح شرطه وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من
شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل
جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له الانفصال والانفكاك الانفصال اعم
من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد في افادة
جزئية الحكم عن الانفكاك واقول هذا غير مستقيم لان الانفكاك قد يعرض
لها الانفصال لا حد معانيه اعني الوهم ولاجل ذلك بينا وطالما البرهان
على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام

من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم
اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار الانفصال بالوهم وذلك
واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين يريد بالمتصل بذاته هنا الصورة الجسمية
وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يفرض فيها
الجسم التعليمي وهو ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومتشكلا
بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول
الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل
المتصل بذاته هنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على
اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال
والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصفة
ولكنه بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه
هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ
للذي يطرء عليه احدهما وينعدم بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري
كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال
فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال الذي قبل

الانفصال والاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان
وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده
اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهر و
الموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال
قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها
فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد
بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة
وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف
اليه وكلما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل
شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات
المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا ان الجسم المتصل قد يعرض له
الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلانه
من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان ان يكون
قوة قبول الانفصال غير الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان



انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا احترازا عن ان
ذلك المحل ليس هو الاتصال بل شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محلا
ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان
يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق
ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو
ان حال لا انفصال بالفعل فلا احتياج الى القابل ليكون البرهان كليا
وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد
ان يتوهم ان يستدل بوجود الانفصال على وجود القابل له لانه انما
يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة
لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره
وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل بذاته ما دام موجود
الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك
الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان
آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم
ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال
الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا
البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال في ذاته وانه
قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة

له

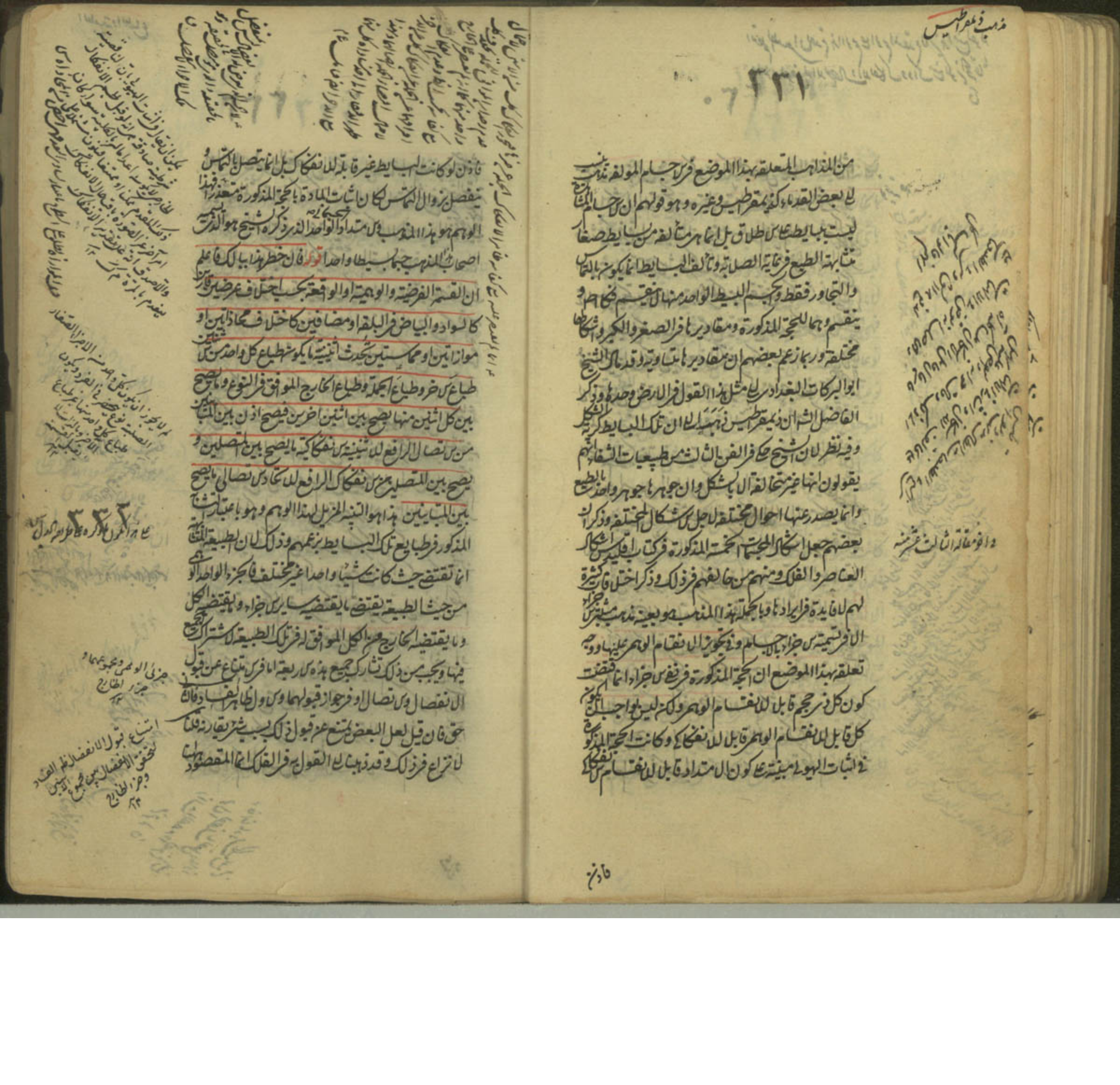
له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه
يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير
الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة
بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان كلامهم في هذا الباب ان يعلم ان ما
ان يكون من الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع
لهما وهو الجسم كما سبق الا اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك
لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن
ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته
بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد
من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو
الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا
في ذاته امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي
ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا عرضان
للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال
الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا
لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة
بالانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا
الى مادة اخرى وتسلسل وغير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة

في الحالتين غير موصوفة بنفسها بالوحدة ولا التعدد بل انما تتصف بهما عند
تعاقب الصور والفصل اليهما رض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى او
ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال
واذا كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين والا لم يكن بها بالحلول او
من الجسمية وايضا لاحتاجت الهيولى الى اخرى واما على سبيل التبعية و
كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال
حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير تامة على ما
منحصرة فان التحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون تحيزا
بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة
لذلك الغير **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما
يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك بهذا هو الوهم
وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك وعن الانفصال
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب
كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا
لا يجب الوهم **قوله** فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني
في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم
الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي
هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال في الخارج ولا في الوهم
بتذكر كون كل جسم يحجب طرفيه عن الملاقاة وجب القبول للانفصال

ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع
الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل
العارضين في الوجود او الوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
والتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا
وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو
عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص و
جزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبق
اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج ولا
وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان
الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كثيرا ولا شك في انه من حيث هو طبيعة
شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع **قوله** وما لها من الغنى عن
القابل والحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد
اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرض
بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته في حد ذاتها
لها ذات كان لها تلك الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان
طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا
لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة
محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل

لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا من قبل ان الطبيعة تكون
باىّ الاعتبارات مادة وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصل اياها و
لا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما
فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير
نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهى وحدها لا تكون نوعا بل تكون
نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول وهو الجنس
كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند
تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا له فى ساير الصور له
وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان لو كما
كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من ساير الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل للانفكاك فيما
الا انفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى
الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت
شيا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية
التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان تقتضى شيا من حيث
هى غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها
المحصل فان اقتضت شيا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتض

مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح
اورد الشك اولا بان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة
والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى
اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات ونقض بالوجود الذى يقتضى
فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانيا بان الحكم
بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحة
فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض
للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة
ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما يجيء بيانه وعن الثانى
ان الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مر لا امكانه الذى يحتمل
لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية
فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار
الكليات وينحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة فى التطويل بالاعادة وهم
وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال
البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام
الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها قد ذكرنا فى صدر
النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى
الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة فهو ات



من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب
لبعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة
ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متألفة من بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم انفكاكا و
ينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها
مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ
ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر
الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل
وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفصل الثالث من طبيعيات الشفاء انهم
يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع
وانما يصدر عنها احوال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان
بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال
العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة
لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الجزء
الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه
تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت
كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون
كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة
في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي

فاذن

فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس و
تنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا
الوهم هو هذا المذهب والامتداد الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه
اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر ببالك فاعلم
ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين
كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او
موازاتين او مماستين تحدث اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين
طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح
بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين و
يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح
بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار الاثنينية
المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتفقة
انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف في الجزء الواحد او
من حيث الطبيعة تقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل
وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع
فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول
الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني
حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا
لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك اذ المقصود ههنا

الطبيعة والطباع

هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث
طبيعتها المتفقة وذلك يكفى فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة
الفرضية والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما
على تلك البسايط بخلاف الفكية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما
يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين و
اراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه
الى غيره وانما بسط القول فى ذكر هذه الاقسام لان الجميع مما جوزوه ثم
بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة
طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع
ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه
وانما قال الطباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من
الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل
شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا
وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم الاثنين
فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم
المتباينين قوله اللهم الا ان يمنع مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او
زايل اه هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الانفصال و
الوصل لسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى
الفلك او زايلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب
لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصل عندكم بالجزء الاخر منه

مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه
واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل
ذلك فى البسايط المذكورة فيقال انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة
الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمانى مانع اياه عن قبول الانفصال
والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن كان مانع
لها من حيث هى خرج عن الانفصال والاتصال قوله والحال فى هذا العايق اذا كان
لازما طبيعيا كان للاثنينية بالفصل والفصل بين اشخاص نوع تلك
الطبيعة بل يكون نوعها فى شخصه معناه ان كل نوع مادى يستلزم ما يمنعه
من الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود
او لا يكون فى الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه فى شخصه وذلك
لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال والانفكاك الى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف
وهذا الحكم كما ترى مما فى العلوم الطبيعية فما اجل الكلام الى ذكرنا ما انحل
هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام
متساوية فى الماهية وهو مما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ
بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية فى الطبع واعترض الفاضل
بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن قبولها وجوابها ما سلف
ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى
مجرى هذه تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعلاقته



ذلك علاقة لازم طبيعي فانه لا يوجد لاشخاص المحتملة ان يكون لذلك
النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه لا يوجد ذلك النوع
الا شخصا واحدا وكيف توجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع واي تعاليق
عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها
مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشابه
كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير لمسئلة المذكورة
ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها
مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون
تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد
ان كان لازما لم يحصل الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم
التخلف في مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس
تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه
تذنيب الحس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة
الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صحيحة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية
له ولكنه هذه هي الهيولى لا فلا غرابة ولا استبعاد ان يتخصص في
بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه
يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل
الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان تقوم
الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان

العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فتجتمع او
تتخلل بعض الاجزاء وتنفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس
وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد
ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية
النسبة فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم
صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف
لا ان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدار
المعين بسبب تقاربها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك
قال الشيخ ولا استبعد وحجر عن الفلك بقوله ان لا تتخصص في
بعض الاشياء وفي يوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له
ولكنه هذه هي الهيولى لا ولى قيدا بالاولى لان مادة كل مركب تكون
هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك
انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة
تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء
لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي
ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة
وما يتبعها عن المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة و
لبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون
محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما
بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك

ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه
وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون فزان كون الابعاد
المادة فان الشيخ حكم في الفصل الثاني من سابعة الالهيات الشفا
انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة ولا ذا بال ان يكون متناهيا او غير
متناه والثاني ابطال وجود بعد غير متناه مع واذا كان متناهيا كان
في حد محدود وذو شكل متقدر ليس ذلك لانفعال عرض له من خارج لان نفس
طبيعته ولم تنفصل الصورة الابعادية فيكون مفارقة وغير مفارقة
وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي كل الابعاد مبنية على
مقدمات ثلاث وذلك ان من الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان
يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما
كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد
متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول فيه ذراعا والثاني
زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع
وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما
المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذ نصفنا خطا
وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف كان ضمن ثم نصف
النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع يجب ان لا يكون
بسبب احتماله كل مقدار الى انقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات
التي يمكن ضمها اليه تحصل غير متناهية وكل اصل متزايد لا الى نهاية مع انه

الى ان ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات انما
كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه
انما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمط حاصل ومثاله
المثل موجود في الزوايد اختار الشيخ المثل الذي الى في حصول الزائد
الثالثة انه يجوز ان يفرض بين ذينك الممتدين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على الاول
يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد
توجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات الموجودة
فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلا هو في صدر الفصل بقوله
ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهيا بل يصح ان يق لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله والاول من
الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد
بينهما متزايدا هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما
ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية
قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون
هناك امكان زيادات على الاول تتفاوت يفرض بغير نهاية اشارة
الى الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة منها قوله
والتي زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع تلك
الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها

فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية بقوله والا لكان
امكان وقوع من ابعاد لا حد ليس للزايد عليه امكان اقول ويحتمل ان
يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية
زيادات امكنت فاي اتخذت معا فانها ايض يكون موجودة معا الحرف
عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الحكم قضية معللة بقوله والا ان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا
لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره اولا يكون
للام التعليل في قوله ولان متعلق ولا لا يراد لفظة ان وجه فان تقرير
البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير
المتناهية او لا يكون والثاني بط لانه لا يخلو اما ان يوجد بين كل متمادين
بعد ان يوجد فوق بعد اخر او لا يوجد وكلا اولا يوجب انقطاعهما مع
فرض اللاتناهي وهو بط والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا
وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد
ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في بعد صدق على المجموع انه حصل
في بعد فاذن وجب ان يفرض بين كل متمادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف فثبت ان القول
بلا نهاية من الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات

حاصلة

حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصل في بعد فان للمطالب
ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان تم
البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا
بكون كل واحد حاصل في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد و
كل مجموع يمكن ان يوجد ايض حاصل في بعد والفاضل الشارح جعل
قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل من تغييره
المذكور ونظم البرهان على وفق تغييره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في
بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا اوجب
حصوله ايض في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود
بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها
وهو قوله والا فيكون امكان وقوع من ابعاد لا حد ليس للزايد عليه
امكان فان المراد منه بيان المح الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع
الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب
ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد اخر وح فلا
يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان من ابعاد المفروضة بينهما
محدود الحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما
يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة
يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه
من جملة من ابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير

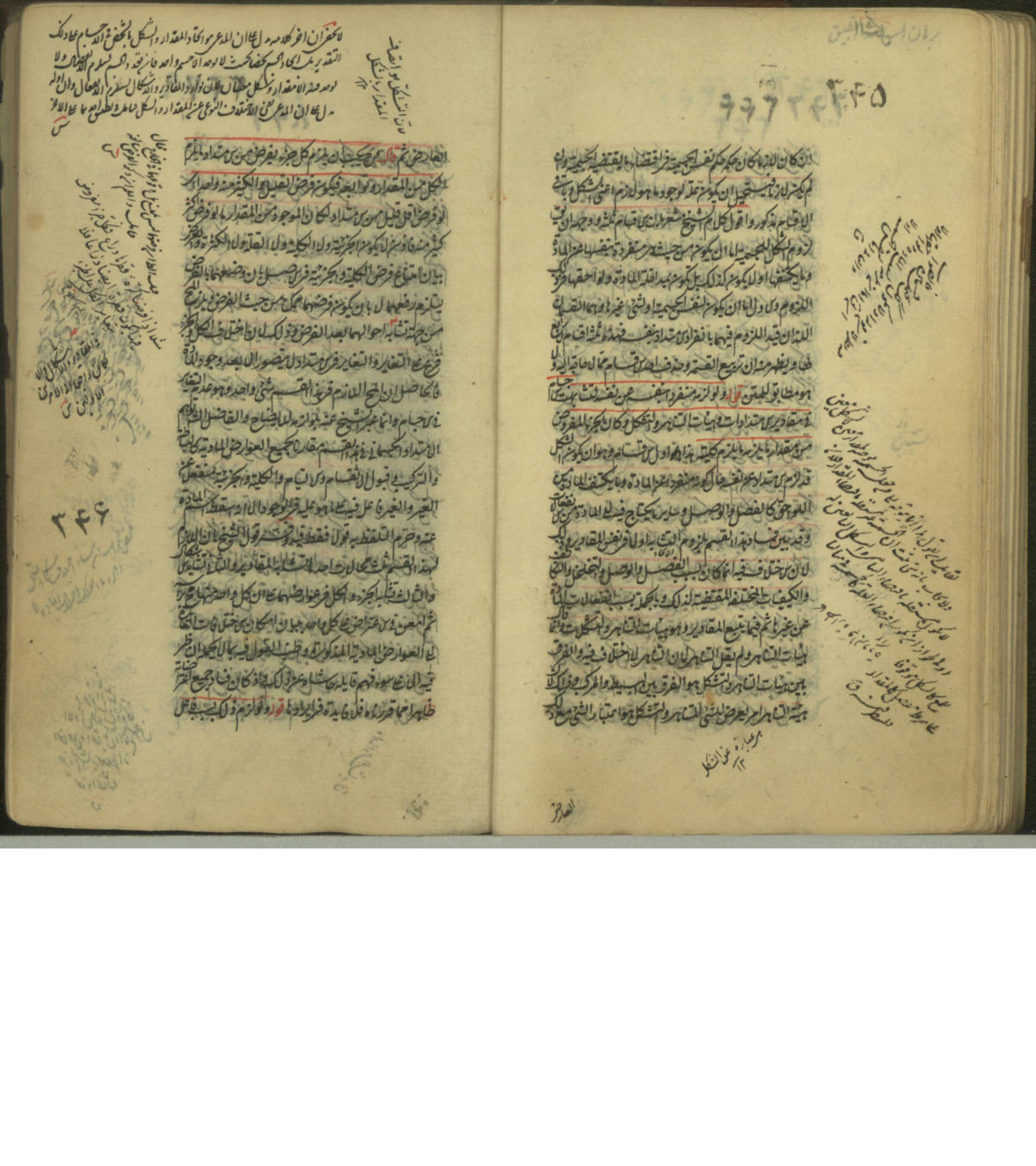
البعد بين الامتدادين محدودا فان التزايد عند حد لا يتجاوزه فالعظم
اي اذا كان لا مكان من الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي الى بعد
بينهما لا بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان
ولا يتجاوز ان البعد اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما
قوله والا امكنت الزيادات على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة
غير المحدود وذلك محال اذ لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم
مما فرض انه اعظم من الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة التي
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك
المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود وجب الفرض الاول قال فظهر
من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية
لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح
به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد
بعد بين الامتدادين الاوليين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال ومعناه ظاهر
فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا
مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان كل بعد
فوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا
يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد
غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير

متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا
نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان
وجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا
على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات و
ان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان فوق تلك الزيادات
بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد
اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقاني
مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت ان ذلك المذكور
مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم من خبر الذي فرض فيه البعد غير مشتمل
على الجميع متصور غير واضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام
فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف
الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من
الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد اخر فوقه او لا
يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد اخر فهناك زيادة غير موجودة
في بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد اخر اذ لو كان لكانت
تلك الزيادات موجودة فيه فح قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان
كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او
لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس
فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع
تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات بأسرها

اما لم ما انتهى الى اسسل موجودا الزيادات المتناهية

موجودة في بعد واحد وذلك ممنوع من وجهين الاول ان ذلك البعد
غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على
جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه
لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتداد
فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض
من ايراده ان نافي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد
اخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وتوهم
لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه وصحة اللزوم بخلاف
ذلك وانما يقرر الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد
لكون الكل حاصلا في بعد لما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقرر في هذا الموضع
وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله ويمكن ان
استحالة ذلك ايضا من وجوه اخر يستعان فيها بالحركة او لا يستعان
ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على
فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته
بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة سامتها
القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة تسامتها قبل كل نقطة فيلزم
الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط
غير متناه من احد جهتيه دون الاخرى على ما يقرر منه بعد ان يفصل
الجهة التي تناهى فيها قدرا ما منه وبيان امتناع التساوي وبيان امتناع
كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي لا تناهي فيها

لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير
متناهيين فيها وهو المشهور ان اشارة فقد بان لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع
انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان
قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود ولكنه اذا حقق كان هيئة من
الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة تحيط به نهاية واحدة او اكثر
من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون
ذا شكل وكل امتداد جسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد
بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وقوله
قولا اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من
حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو
اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه
ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل
ولامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان
يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا
فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة
منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال



ان كان اللازم ما كان حكم حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان
لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي
الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان في
لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة
وما يلحقها او لا يكون كذلك بل يكون بمبدا اخذه المادة ولواحقها فوجه
اللزوم وكل واما ان يكون النفس الجسمية او شيء غيرها وهما القسمان
اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع
لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا
هو مطابق للمتن قوله ولو لزم منفردا بنفسه عن نفس ثبت تساوي الاجسام
في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل
قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يلحق المادة من
اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التساوي اولا في نفس المقادير ولكن
لا اختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب الانفعالات المادية
عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيات التناهي والتشكلات ... فان
هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق
بين هيات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان
هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ... لكن

العارض ثم قال من حيث انه يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم
الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل هو الكثير منه واحدا
لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر
كثير منه فاذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والصغر
بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فرض حصول ان وضعهما بالفرض
يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويرتفع
من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء
فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة
فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح لما توهم
ان الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارن لجميع العوارض المادية كالتباين
والتركيب في قبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية المنفصل عن
الغير والغير في محل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه سقط اسم المادة
عنه وحرم التلفظ به قول فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم
لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه
والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال
ثم اعترض في الاعتراض على كل واحد بان امكان الاختلاف في الهيات لا
للعوارض المادية المذكورة وطبق الطول فيه بما لا طايل فيه الى ان ظهر
فيه الى ... سوء فهمه قايله حاشاه عن ذلك اذ كان فساد جميع الاعتراضات
ظاهرا ... فلا فايدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل

مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد ثبت
استحالته هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه ومن امتداد منفرد
بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساده بان القسم
بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل و
الوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها
من بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة الملتزم وجودها
كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية مع
فرض الامتداد الا بعد كونه متهيئا لان ينفصل ويكون فيه قوة
الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا
وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا من
ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة
الممتدة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ
لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه و
على لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها وانما
اتم لزوم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى
القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله

فبقي ان يكون بمشاركة من الحامل اي المادة فلما بطل القسمين المذكورين تعين
كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن علة
في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة
البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المط
وهم وشبهة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخرى فان
الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد هذا شك يرد على ما
ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن المادة
هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان
يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء
واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان
يكون شكل كله مع انكم تذهبون الى ان شكل الفلك مقتضى طبيعته التي
هي في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم
اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا
ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار
ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخرى على ان هذا الاشكال ليس
في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الكل و
الجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وفي

الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزؤه عنه بخلاف
المركب و يكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده
بالب ولما كان الفرض اعم من الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك
يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في
احدهما دون الاخر وتقريره مجملا ان الفلك لمادة قد عرض لها
بسببها الكلية والجزئية وفي ما اوجب حصول المقدار والشكل
فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا
له بعده مثل في الكل فاستحال ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا
والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا انفصال
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن
نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب تلك
ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الكل صورة الكل معا ما ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاها ولا تلك الصورة الجسمية المعينة
المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس
هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
والطبيعة تطلق على معان متشابهة والمراد ههنا هو الذات نفسه

انما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر
عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل
وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل
للهيولى ان لا تكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد
حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب في ذلك لكونه بالفرض جزءا
للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية
للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء
الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت
النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احديهما مخفوضة
لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلة لقوله
لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة
الكل وهو كلام صحيح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل
قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك
يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في
قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
فهذا الامر عارض ومانع وسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة
وحملها وتجزيها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل
والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا
مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول

مايقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة
الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها نظرا الى انفصال عليها قوله واما
المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدار
وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها
ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه
حتى نفس الكلية والجزئية ايضا فليس يمكن ان يلحقها من غيرها شيء
بحسب امكان وقوة ما او لصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك
ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن للكلية
والجزئية اصل فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا تقتضي الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف
هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب
ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح
وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره لم
يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها
لانه لا علة ولا قابل هناك ويختلف من نفسها باطل لانه لا يجب ان
يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يلحقها شيء من غيرها
يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج
الامتداد الجسماني اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني
الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده
بهاهنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولى

فيه تنبيه على انه ليس في الخارج حقيقة

وفي بعضها الا من نفسها ومعناه ...

وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء في
الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية و
الجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت
الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من
الاخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان
احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تختلف
فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول
على جزئها بسبب كونها اولا بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في
الوجود وحده سببا في المنفرد عن المادة والجواب ان المادة جهة
الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور ومن اعراض
المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء
متقدمة ومتاخرة بسببه على ما بيانه فلذلك احتاجت الصور
في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الكلام
اثبات الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان
كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من
الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان مبني على انها لو انفكت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني
فلما ذكره فيما يتلوه هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها

الاولى ان ذلك الشيء هو المقدار والشكل لطبيعة الامتداد

حصول الجزء كون الامر وغيره

بسببها

كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقول المشهور والظاهر ان هنا هو كما اول المعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للمحل وضع وهو قائم بذاته حال عدم الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما ح بلا تناه في جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطعا ينتهي اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على سبيل التناه وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطعا منتهى اشارته وذلك لان كل اشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاء بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكان مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطعا منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة الطول او ينقسم

والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وان لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكون الهيولى ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة والنقطة لكونها ذات وضع قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل وهي غير الحامل ولا يمكن ان تكون الاحالة في غيرها والا لكانت تجزي لا تتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وهو في الفصل الذي تليه لانه لم يحتج فيه الا الى التقسيم قوله ولو فرضت هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وهو متمم لقسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالفعل ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت بسببها ذات وضع لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل او ان تحصلت فلا يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع

إما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فإن لم يكن أولى كانت
متساوية النسبة إلى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع
دون غيره ترجيحا لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وإن كان أولى بها فالأولوية إما أن كانت حاصلة قبل أن تحصل الصورة
أو حصلت بذلك فههنا قسمان وهما أيضا محالان لأن مجموع الكل والآخر
نظيره في الوجود والشيخ أوردهما وأفرد ونظيرهما وبين الفرق بينهما و
بين النظيرين ثم أعرض عن ذكر أقسام الماهية البديهة إلا إيجاز قوله
فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة تحققتها هناك كما يمكن أن يقال
لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك أو كان قد عرض لها
وضع هناك ثم تحققتها الصورة لما ذكر وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه
لأنها مجردة بحسب الفرض هذا بيان امتناع القسم الأول والفرق
بينه وبين نظيره أما بيان كون امتناع فبأن هذا إنما يمكن فيها إذا كان الهيولى
قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة
فلا يمكن أن يقال إن ذلك أي حصولها في ذلك الموضع إنما كان لأن
الصورة تحققها هناك وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع
آخر ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال لنظيره في الوجود وهو أن يكون
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهيولى موجود في
موضعه الطبيعي فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك
أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهيولى أيضا أخرج بالقسر
عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض له وضع هناك

ثم فسدت صورته الجزئين لسبب وحقت صورة المائية بمادته هناك
فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون
ذلك الموضع أولى بها ولا أولوية كانت حاصلة قبل لحوق الصورة بحسب
الصورة السابقة والأحوال العارضة لها ثم أشار بقوله وأما ليس يمكن
فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب الفرض إلى الفرق المذكور قوله
وليس يمكن أيضا أن يقال إن الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من
الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كلي واحد مثلا كأجزاء الأرض كما
يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي لحوق تخصص أقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي
متخصصا بحسب موضعه الأول في هو أقرب مكان طبيعي للمياه مما
كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وإنما لا يمكن هذا الاختصاص
لأنا جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل
الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره في الوجود أما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها إلى جميع
المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي إذن تكون متساوية
النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ويستحيل حصولها في
بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن أيضا أن يقال إن الصورة عينت
لها وضعا مخصوصا من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كلي
واحد مثل كأجزاء الأرض وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد لأن

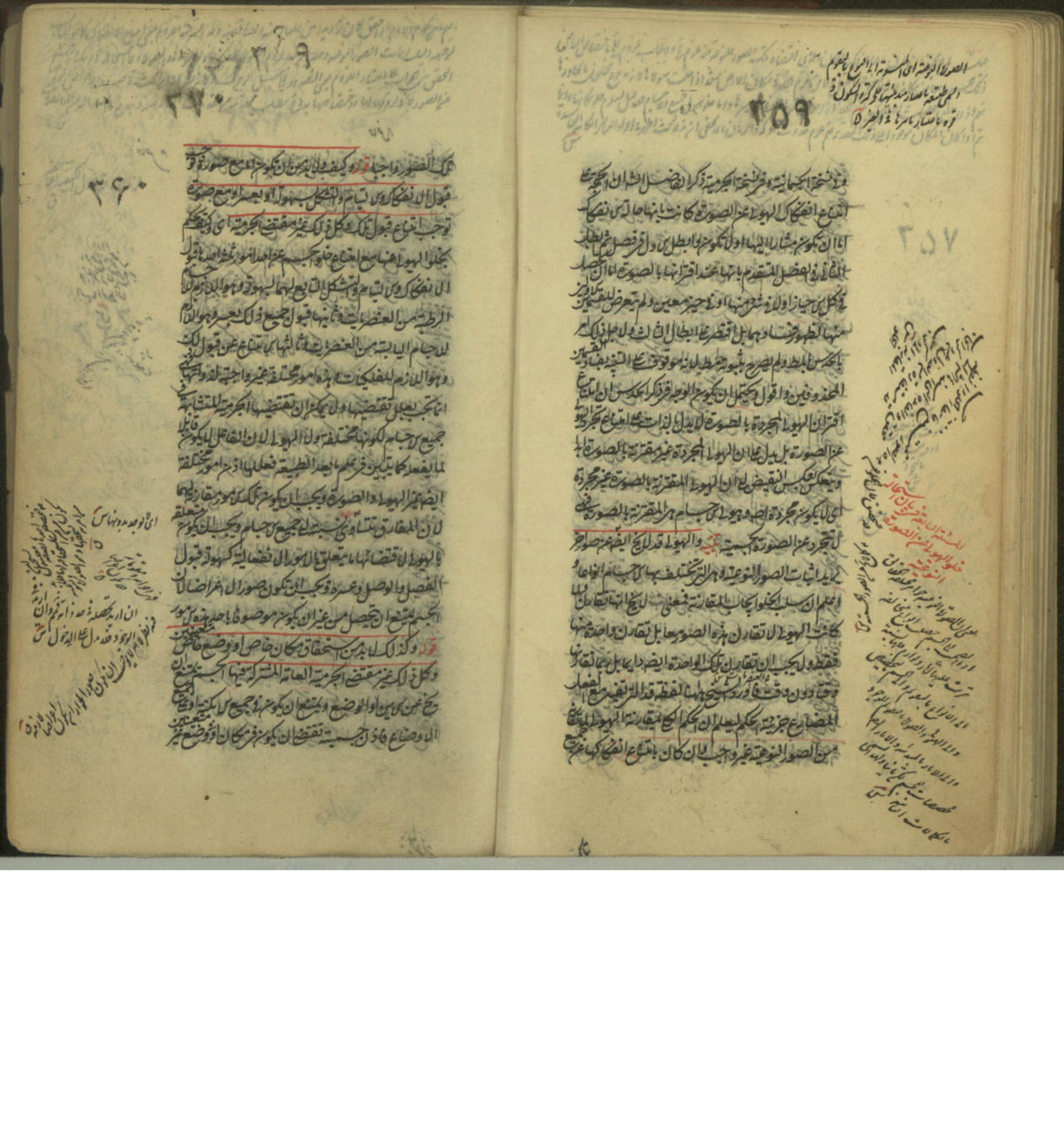
قلت لم لا يجوز ان يكون ما حاله ذلك المكان الذي اقتضاه تلك الصور المنوعة فقد علم ان لا يجاب لزوم الاختصاص لحاصل ذلك الجسم بالتعاقب بمكانه لانه لا بعض له بالفعل ولا اي عزم الادنه مكان الارض ميتد اذا حلت سولانها لانه وقع يخلخل بالمجاور ثم اذا اطلع التخلخل في الافلاك عزم الكذا اذا حلت لشرط العناصر لا بسرها واما عن هيولى جميع الاجسام بعد قبل السلم حلوكانها وانما ثم اذا كان المكان موجودا على ذلك البعد ثم عزم حدوث الحركة والزمان والله يخفى ان هذا البحث الظهرة اولا العاص الكائنات الفاسدة
س

الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيرها يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يتوهم في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان في الوضع السابق وانحلال عارض يجب الصورة السابقة عن الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الموضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لاجل كونها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التعاقب بان يكون حلول اللاحق عقيب زوال السابق واعلم ان فائدة ايراد النظير من باب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحلول في موضع مع عدم المخصص

وضعه

فيه اشعار بثبوت الصور الطبايع او مساواة لها بالنحو ش

اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فلو وجب في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم اجاب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا وعورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصيص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة لحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا الاشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع كل الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة ترتيب فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية



وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح الحجة على
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حال تجردها ان
اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل
الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل
في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين
منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر
بالحدس البطل ولم يصرح بثبوت مطلوبه لانه موقوف على التنبيه بفساد القسمين
المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع
اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى
عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا
وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة
اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي
لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخر
يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا و
اعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما
كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها
فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل
المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لشيء
من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع

تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة توجب
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة
توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف نحكم
بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلاثة احدها قبول
الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها امتناع عن قبول ذلك
وهو اللازم للفلكيات فهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي
انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في
جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
لما يقبله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة
ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها
لان المفارق تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول
الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان
الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور
قوله وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع ان
يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او جميع
الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او في وضع غير متعينين

ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعته
على ما تحقق في النمط الثاني فاذن لابد لكل جسم عما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورته غير الجسمية العامة
المشتركة وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لان التقصير
الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو
عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها المقتضية
للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره وتكون مناسبة للكيفيات
لاستحقاق الاماكن المناسبة لها وتلك سائر الاعراض وتحقيق
كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير
حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع
زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء وردمه الى مكانه
الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر
والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف
الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها
الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف
استعدادات في موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة
الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم

بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تخصص الاجسام
بانواعها وصدور الاعراض المذكورة وليست كالاستعدادات وللهيولى
كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول
وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لجسميته
يكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او
لما لا يكون حالا ولا محلا والبطل في اقسام الا كون لما يكون محلا ثم قال وكون
المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر
لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور احدا ما للبعض كالمقتضي
لصعوبة القبول المقتضي لسهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة
القبول عدما لسهولته ومبدء العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان
استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة
وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو
هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول
بل الواجب ان يعكس وبقي الجسمية اللازمة لصورة الفلك في ذلك سقط
القسمة المذكورة لانها تلزمها لا انها صورة الفلك لا غير واما اسنادها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض
الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ثبت
بعدميتها الا البينية فقط واما الباقية فعلى ما تبين في موضعها وجودية
الوجود لا تصدر عن عدم ومنها المعارضة اولا بانه لو احتاجت الصور
الجسمية الى الجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لزم



الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك
الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف و
بعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر
البعض بواسطة البعض ناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد
والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من
شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سبق
بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور و
شروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها
والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها
والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا احل تلك الشكوك
قوله ثم ان الشيخ من غير احتيال الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية
والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات
واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل قد ادار
الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى
الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما
اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج
الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة
اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان
هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل

على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل
اما للصورة او للفاعل او للمحل والزم بانه للحامل فكان لقائل
ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار و
الشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل
صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم كان
الجواب عنهما واحدا اخر مما لهما والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي امور سابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي
ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه
ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء
والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل
يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معينات اي مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية
والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر
الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال
مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا الا
لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا
اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل تندر وجودها
لتصير بانضيافها الى ساير العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات



ولا حوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية ولا حوال
الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية
فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهي علة قابلية قوله
وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الش كون كل سابق علة
معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون
للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون
تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو
الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدء قديم يفيض
وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم متحرك بالحركة
المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على
ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة
الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر
يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى
او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى
ليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب
آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر يريد بيان كيفية
تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها
قال الفاضل الش تلك الاقسام ان تولما ثبت تلازمهما فاما ان تكون
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى

تحقیق فی التلازم

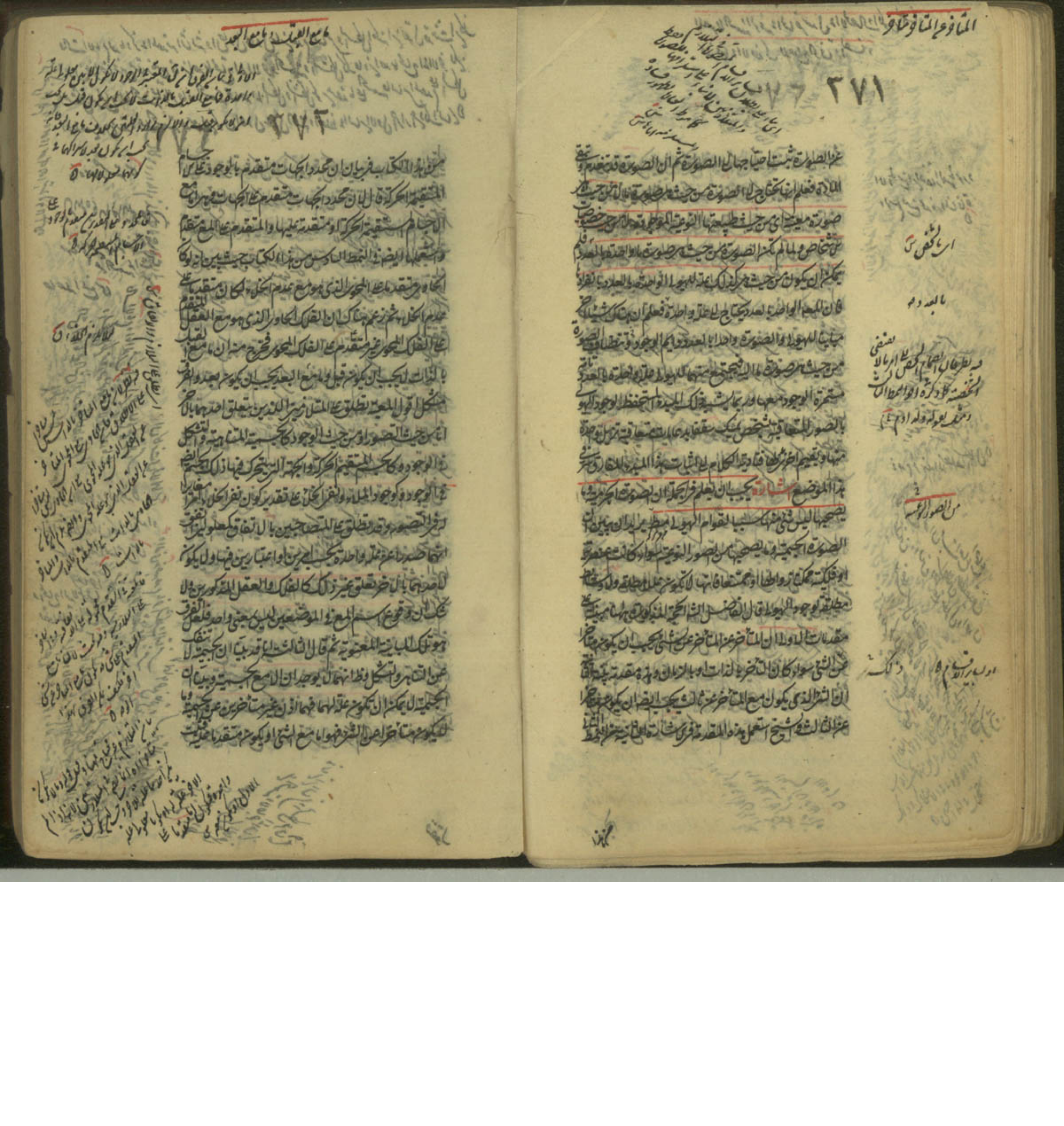
من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الآخر او لا يكون ولا
واحدة منهما محتاجة الى الآخر فهذه اربعة اقسام وكلا ولى منها على ثلثة
اقسام فان الصورة تكون علة للهيولى اما تامة مطلقا او جزء علة اولا علة
ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والتحقيق
من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى اقول
التلازم عند التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما او بين
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك
العلة تعلقها بكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما
علة موجبة للآخر ولا معلول ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك
فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن
الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم يكون بين شيئين ليس احدهما
علة للآخر بما يكون من غير ان تقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون
في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا
بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون كذلك في الاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما
الش لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم
من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون
الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه
التلازم من جانب الصورة وعليها قسم هذا القسم الى اقسام الثلثة



التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين
محتاجا للآخر فيه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبين ان الحق
في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث
بهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه وهذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب احتمال العقل
الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالانفراد
فهذه هي اقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فيه
منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في
ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في
الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف
انها محلة من حيث [illegible] ذات المحل كالباري تعالى والعالم
قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة اضافة
تعرض للشيء بالنسبة الى غيره وهي حال من اضافة متأخرة عن الذوات
فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة
الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها
الى ذات الصورة افتقارا اذا وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة
فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود
الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته

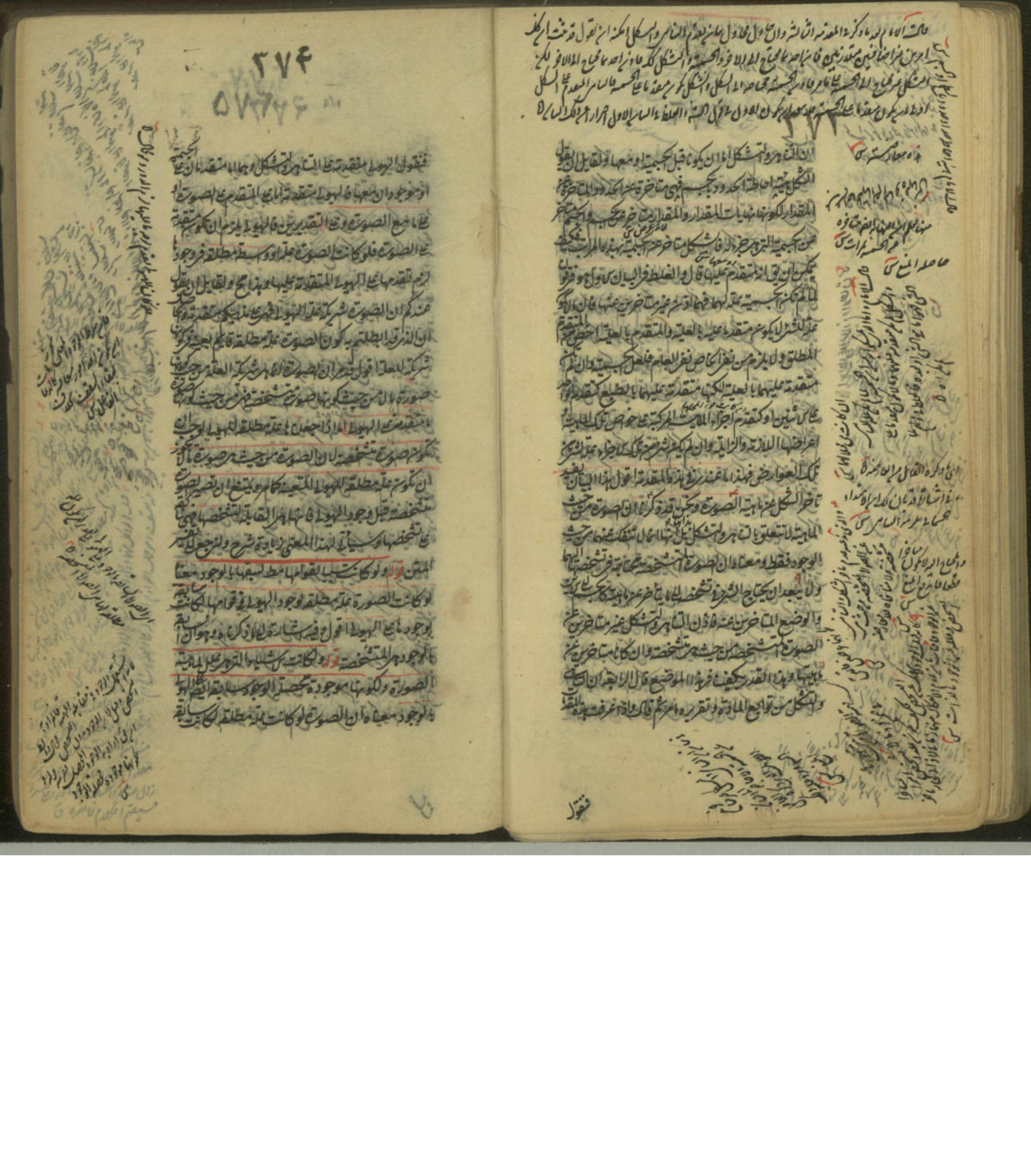
اوسع ما ويحتمل ان يقال ان الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتأخرة عنهما بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تحصيلها
مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عنه
[illegible] في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر
عنها [illegible] ثم قال [illegible]
يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة [illegible]
[illegible] ان الصورة لا تخلو عن الهيولى او الهيولى لا تخلو عن الصورة
[illegible] ان الهيولى مفتقرة الى الصورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فهو ان يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] قال والفرق بين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قال [illegible] او يكون لا
الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى [illegible]





عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تقدم و تحقق
الملازمة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة في ضمن خصوصيات
الاشخاص و لما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم
يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد لانفرادها
فان المحل الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة فعلم ان هناك شيئا اخر
مباينا للهيولى و الصورة واحدا بالعدد و هو يقيم الوجود و تتعلق به الصورة
من حيث هي صورة ما الى ان يجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة
مستمرة الوجود معها و هو بما هو شريك لذلك المبدأ تحفظ الوجود للهيولى
بالصور المتعاقبة تشخص بتلك ... فيزيل بوحدة
منها و تقيم اخرى بدلها فادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق في
هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية و ما
يصحبها ليس في شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا بل ان يكون الا
الصورة الجسمية و ما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية
او فلكية ... لا يكون علة للهيولى مطلقة و لا واسطة
مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ... مقدمات
الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن شيء يجب ان يكون متأخرا
عن الشيء سواء كان التأخر بالذات او بالزمان و هذه مقدمة بينة الثاني
ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا
عن ذلك الثالث و الشيخ استعمل هذه المقدمة في اشارة اخرى من هذا النمط

في هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام
المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات و هي مع
الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها و المتقدم على المع متقدم
و استعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان
الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على
عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم
على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل
بالذات لا يجب ان يكون قبل و ما مع البعد يجب ان يكون بعد و الفرق
مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر
اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية و التشكل
في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا
في الوجود و كوجود الملاء و نفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء مغايرا
لنفي التصور و قد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق و كمعلولين تتفق
انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها و لا يكون
لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك و العقل المذكورين و لا
شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق
هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالث الامر قد تبين ان الجسمية لا تنفك
عن التناهي و التشكل و ظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية و بيان ان
الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية و ما
لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت



بوجودها في الهيولى ولكانت كل شي من الثلاثة علة لماهية الصورة و
الاشياء الثلاثة علل لوجودها لكونها جميعا سابقة بالوجود ايضا على
الهيولى لا ان ابتداء على الصورة والتي بعده قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اول الروايتين ظ وعلى الرواية
الثانية ان ماهية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها و وجودها جميعا
حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية
الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين
على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من حيث
ما لا يباين ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلو
لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في
الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب عليك ان تعرف الموضع
اولا ثم تبين احتياج الحجة المذكورة قرينة او اشارة اليه ثانيا فا
قد توهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين و ضم ما قبله الى ما بعده
فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا
اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين
ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة تكون
من المعلولات التي لا تكون متباينة عن العلة فان المعلول قد يكون
مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون بل قياطا مثل

مشتبه هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محل طارئ عليها فليس يستبعد ان يكون الشي علة لوجود شي
و تكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالا في ذلك المعلول فتكون الصورة
علة لوجود الهيولى وتكون محلها لحكم اخر وهو حصيرورتها حالا في ذلك المحل
فقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلول لماهيته فان اللوازم المعلولة
قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من احوال المعلول التي
للصورة الا انها لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات
المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهيات العلة مثل الفردية للثلاثة و
قد تكون معلولات لوجودها مثل ستة هذه اقول الشيخ لم يذهب الى
ان الهيولى معلولة لوجود الصورة كما قرره ولا مع بقاء الهيولى و
مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة
قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان
المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان المقارنة للعلل ومباينة عنها
كما ذكره ايضا هذا الفاضل الشارح قبل هذا او كل واحد من القسمين مما
موجود وهو كذلك فانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات
في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشي انما يكون مع وجود شي يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود
الشي انما يكون مع وجود شي مباين لذاته فان العقل ليس يمنع عن
تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا
ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك

الا تجويز العقل واراد بقوله كل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي
وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا
الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي ذكرها الشيخ انما
ههنا الى تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضمها قبل هذا الكلام لكان بعده
لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يقال
على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة
اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى
فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور وفيه لم لا
لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم الهيولى بعد حلولها
لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
تصير محلا للثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان
الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاء الثبوت هذا الحكم
لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة
معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما
اورده في هذا الموضع لانه قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى
لكانت من الاشياء التي هي علل الصورة ما تقدم ايضا على الهيولى حتى
يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى فاستشعر ان يقول
قائل ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذا التدقيق
الدقيق مع انها معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول المحل محتاج

الى المحل

الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا
من الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك
الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول انما الكلام
لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ
لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون
الصورة نفسها مع جميع ما لها من هيئتها ووجودها وتشخصها متقدمة
بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة
المتحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد
ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة
بحسب الرتبتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى
ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت
معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن
لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة التي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج
بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها
فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله اعني
معلولة من حيث لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير
مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى لمنع ان هذا التقدير غير صحيح للزوم تقدم الشيء
وذلك هو المنع الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على
نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يمكن ان



يكون معلولا للشي بشرط لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشي معلولا للوجود
ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشي معلولا للماهية ومقارنا لها في الوجود
كالفردية للثلاثة وليس كلامنا ههنا كذلك فان الهيولى الماهية معلولة
لماهية الصورة مطلقا فنقول وان كان رابطا ليس من احوال المعلول
لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلول النفس الماهية
في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شرطا لها
كما ذهب اليه ههنا فيكون صحيح كل من وان كان ذات الهيولى ليست من جهة
المعلول لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقديم الصورة
بالوجود عليها ثم انه لما وصف المعلول بانها قد تكون غير مباينة ولم
يتبين شي من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود
الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
معا فقال فان اللوازم المعلولة قسمان لكل قسم منهما اصل في الوجود
ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان وظهر بهذا البيان ان هذا الكلام
ليس لغوا ولا زيادة كما ظن بهذا الفاضل وان الحجة التي ذكرها متعلقة
لا به يؤكدها ويبين حقيقتها كما في هذه المسألة **قوله** والكرة قد علم ان التناهي
والتشكل من لوازم الترك توجد الصورة الجرمية فوجد فتقرا اليهما او
معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين
ان الهيولى ليست لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة **قوله** فتصير
الهيولى حينئذ من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة الا انه يتم
وجودها للهيولى وهذا هو الحق فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى

او واسطة

او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه يتم
وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة الا انهما
فيهما غير متاخرين عما هو يتم وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباطل
وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها فان يكون
للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود ما يقتضي
فيكون الجواب انه لم نقض بكونها محتاجة اليها فان تسوى للصورة وجودها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شي توجد الصورة به
او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح
هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها
وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان
تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بواسطة وجوابه انه ليس كل ما يحتاج اليه
الشي وجب ان يكون علة للشي بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول
فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة اليه قال ولقائل ان يقول انقول بان
الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولكم ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من قولكم كون الصورة متقدمة ومتاخرة
معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطل حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان
الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى او شريكة لعلتها
ومن حيث هي متشخصة متحصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان
الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله

انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجودا لم نقل انها العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين تتشخص وتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تحقيق ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلنا ارشاد انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقبها بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وبواجب ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قائمة فان قلت ان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدرك ما انت تريد بان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفصل الثالث لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من اقسام كلام بعض الذي صدر به الباب بها وهو ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة

فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدرك ما انت تريد قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالذي قبله لما فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك امتنع تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة محلا للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بصحيح على فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد ان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه كلها اعراض صور مقومة للمادة فعلم ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في البعض من الاشياء وبالبرهان فالقول الماثل في هذا الفصل

تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود
الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا البحث هو الذي اورده
في باب استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله
على انها معلولة من حيث ما لا يجاب ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن
قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة
قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي
صورة سابقة على الهيولى او شريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما
الشك الاول الذي اورده فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم
احدهما على الاخر واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك
الجسم عن اين ما يقتضي احتياج الجسم الى كونه جسما بل في وجوده وتشخصه
الى اين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين ولا اين من حيث
هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ومن حيث هو اين
معين يحتاج الى الجسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه كلها جواهر
صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانها مقيمة
للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة
وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم
جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها احيانا

متشخصة

تشخصات لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان
الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين
وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقام بالآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر
او على تقدير يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى و
الصورة اما بالآخر او مع الآخر فاشار بيانه والمذكور في الفصل
المتقدم وبيده بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان
الشك راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظ وهذا القسم هو الذي جعله
الفصل الثالث ثالث اقسام الاربعة التي اوردناها وهو قوله ولا يجوز ان
يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق
ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر
وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير
في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون
الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام
الاربعة التي اوردناها وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر و
بيان ان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما
مع الآخر لا يجب ان يتعلق بالآخر من حيث هو كذلك الا الآخر يوجد مع



الوجود او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا
عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير فان يتم وجود الآخر
وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم
يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكر بعض
قيل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط لو
يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلا لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض الفاضل الش بان المطلوب هنا بيان ان الشيئين اذا
كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم عليه الا اعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله
الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان من الاضافات ما لا توجد
الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الآخر الا ان احدى الاضافتين
لو احتاجت الى الاخرى لاحتاجت الاخرى ايضا فلا يكونان الا معا ولا لزم من
احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات
قلنا دعوى الخصم ان في الاضافات المتقررة لا بينة والجواب ان
المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم
الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح
غير محتاج الى برهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى تقع الالتباس
اللفظ واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر
هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دايرا كما الزمه بل هما ذاتان

قوله للازم المتضايفين

ان كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فذات كل واحد منهما محتاج الى ذاته بل في صفته تلك الى ذات
الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا كان
هو المضاف المشهور ظهر حينئذ ان كل واحدة منهما محتاج
لا في كلها بل في بعضها الى الآخر لا الى كلها بل الى بعضها اعني الغير
المحتاج فظهر ان من يحتاج بينهما دايرا ولا يكون في
الحقيقة كذلك فان الجنس التلازم بينهما علة وجد الاحتياج لاحدهما
الى الآخر على ما ظنه ولا محال سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية
التي تكون بين المتضايفين ليست من حيث تقدم بطلانه بل
معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا وحال الهيولى والصورة
يناسبه هذا الحال من وجه وهو ان تعلق كل واحدة منهما بالآخر
من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى
وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن
ان تعقل منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة
الى البيان وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف تعرض لهما عند
تعقلهما كما في ساير انواع المضاف المشهور قوله فبقى ان لا يكون
التعلق من جانب واحد قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما
يكون التعلق في احد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون
لكل واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو
الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام بين كون الصورة علة او آلة او واسطة



او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها
شريكة للعلة قوله ولا للصورة في الفائدة الكاينة لتقدم فيجب ان
يطلب كيف هو انما خص الكاينة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم
فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد و
كيفية التقدم هو ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها
تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما
لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود
كالهيولى اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد اقسام ثلثة
وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين يتعقب الصور
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل اقسام المحتملة الا واحدا وهو
ان الصورة جزء العلة بيّنه حتى فصرح به في هذا الفصل اي
يقول ذلك لما اوجب طلبه في الفصل السابق وبيّن ان الشيء الذي
يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه
اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي
يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة
لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتقويمه
وهو كما ذكره موجود ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وعما
يتعلق بها من الجسمانيات وهو العقل الفعال بعض المحالات المذكورة
قد يسمى عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين يتعقب الصور
فهو السبب الذي يقتضي تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بتوسط

علة الصورة

[illegible] العلة لوجود الهيولى [illegible]
الصور الجسمية [illegible] الجواب العلة الفاعلية للهيولى ذات مفارقة مع
صورة مطلقة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة [illegible]
والعلة الفاعلية لمطلق الصور اي ذات مفارقة واما [illegible]

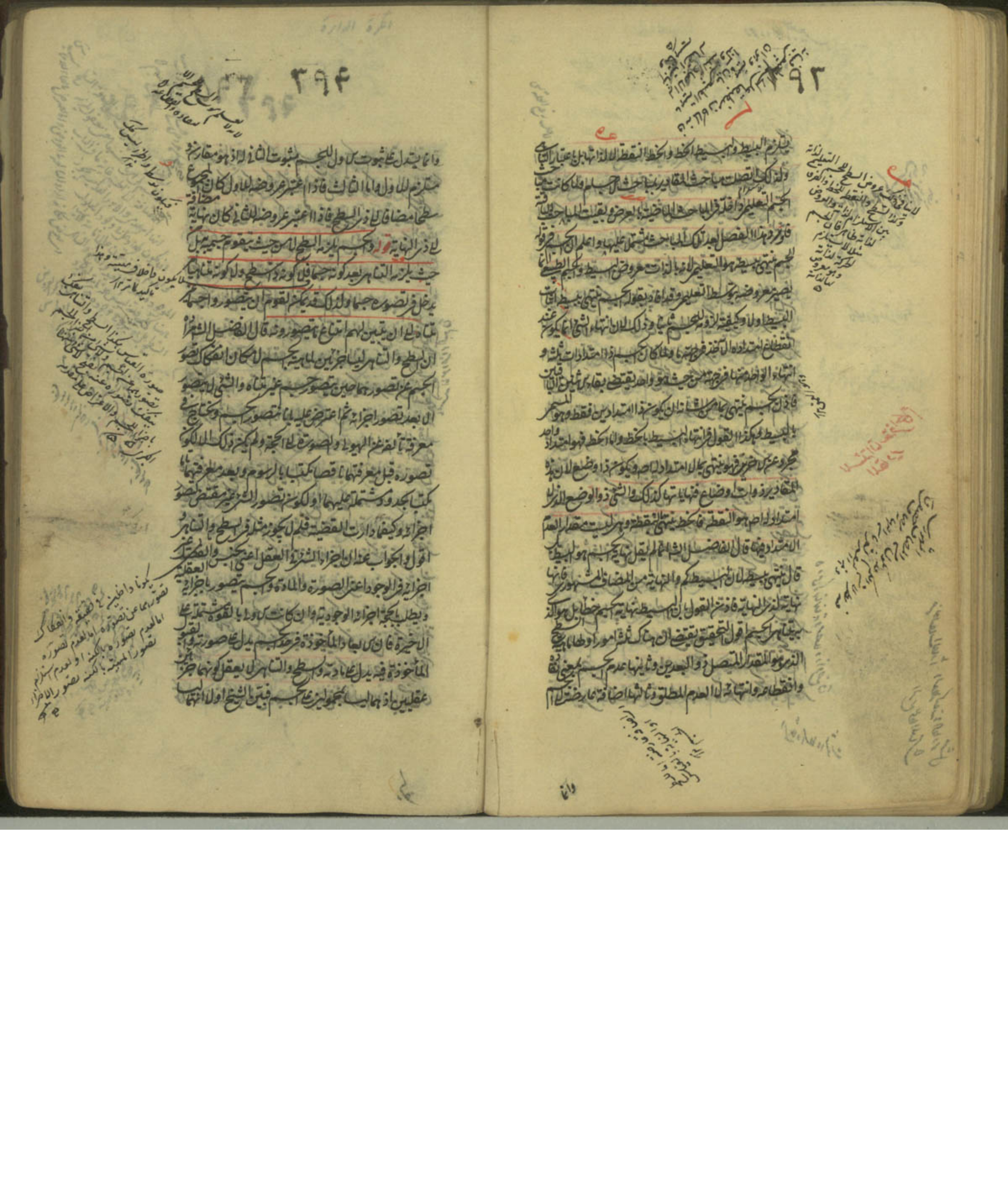
الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها وهو يعين السبب
الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح
الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد للهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية
في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء
فان العلل المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى
مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج
اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية
خارجة طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر
فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان
حمل على تمام الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها ولا يكون السبب
الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين
على طبيعة الصورة من حيث هي صورة فيكون تقدير الكلام كذا
عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل تعقب
الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا
لاجل انه متعلق بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين
الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا
فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل
والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما
فهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل

بها من حيث هي هي لا ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان يكون هذه
الهيولى وان لم تكن بهذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات
الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا
للتشخص قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص
فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي
الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة
بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من
حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي
فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم
واما قول الفاضل الشارح المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان
الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان
يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل و
اليه تذهب الحكماء والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن لا يصح
ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية
من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي امور عقلية
وهم وتنبيه ولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر
فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر فالذي يخلصك منه

في قابلية الهيولى بما يشاركه الصورة الزائلة وحاملة للمادة جوهرا غير
الذي كان بالفعل بما تخالفه من الاحوال النوعية قوله وتشخص بالصورة
وتشخصها هي ايضا بالصورة الخ وجه يحتمل جاذبه كلام غير هذا المجمل كان
الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان
يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان ههنا شيئا وذلك
انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع
انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان بمادة اخرى لزم التسلسل فتعين
التشخص ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالآخر
وهذا لا يقتضي الدور لانه يجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الآخر
وللقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الآخر متوقف
على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحدة
منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم الى غيره ويمكن ان يجاب عنه بان
يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة
كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة
معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها
لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما
تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه
الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها
هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة

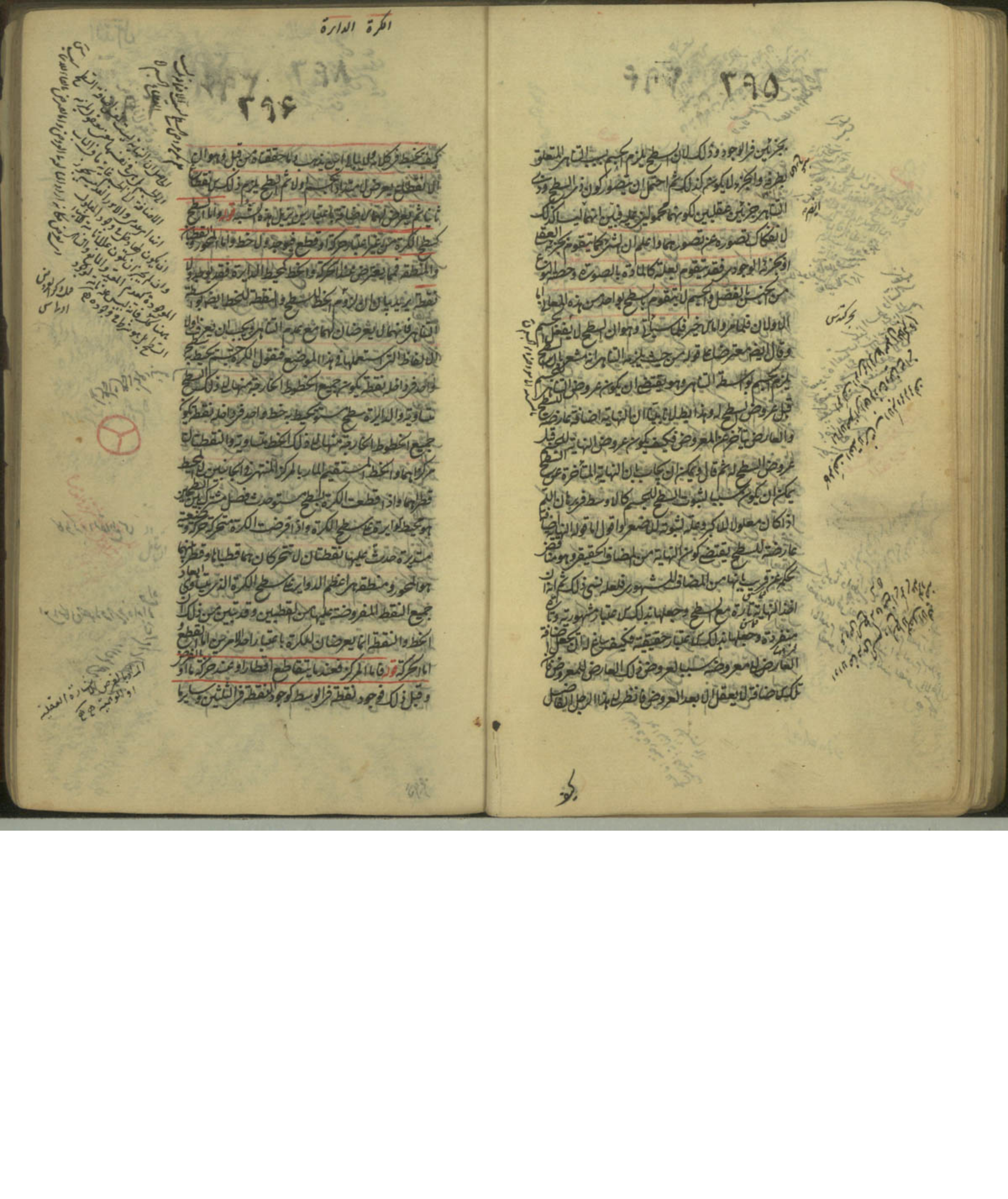
الاصل بتحقيقه وهو ان العلة كحركة اليد بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول
كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح
هو الذي رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان
العلة وهي حركة يدك كانت رفعت فهما اعني الرفعين معا بالزمان و
رفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما
لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى
الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس اورد عليه شك وهو انهما لما
تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الآخر وهذا الشك
لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة
ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا
يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر لذلك و
قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة ووجودهما
معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول
تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارق صورته
في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذي لا تفارق صورته هيولاه الفلكيات
باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق
كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخر هناك ايضا اما ان يكون من
الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون
من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان ما لا
لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة

او آلة او جزء علة وكل واحد من الثلاثة باطل لما مر فهو اذن شريكة لسبب الاصل يكون
مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في
الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات
ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت
وجب ان يعقبها بدل او معقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا
لا يتصور في الفلكيات بل بيناه بان القابل لا يكون فاعلا وهذا
البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا لنفهم
ان الحال فيهما واحد واقول التفاوت الكلي فيهما ايضا بشيء اخر وهو
ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد
من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال
المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا
التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط
وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة
القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط و
يتصل بها في الهندسة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار
ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان
فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة
ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي



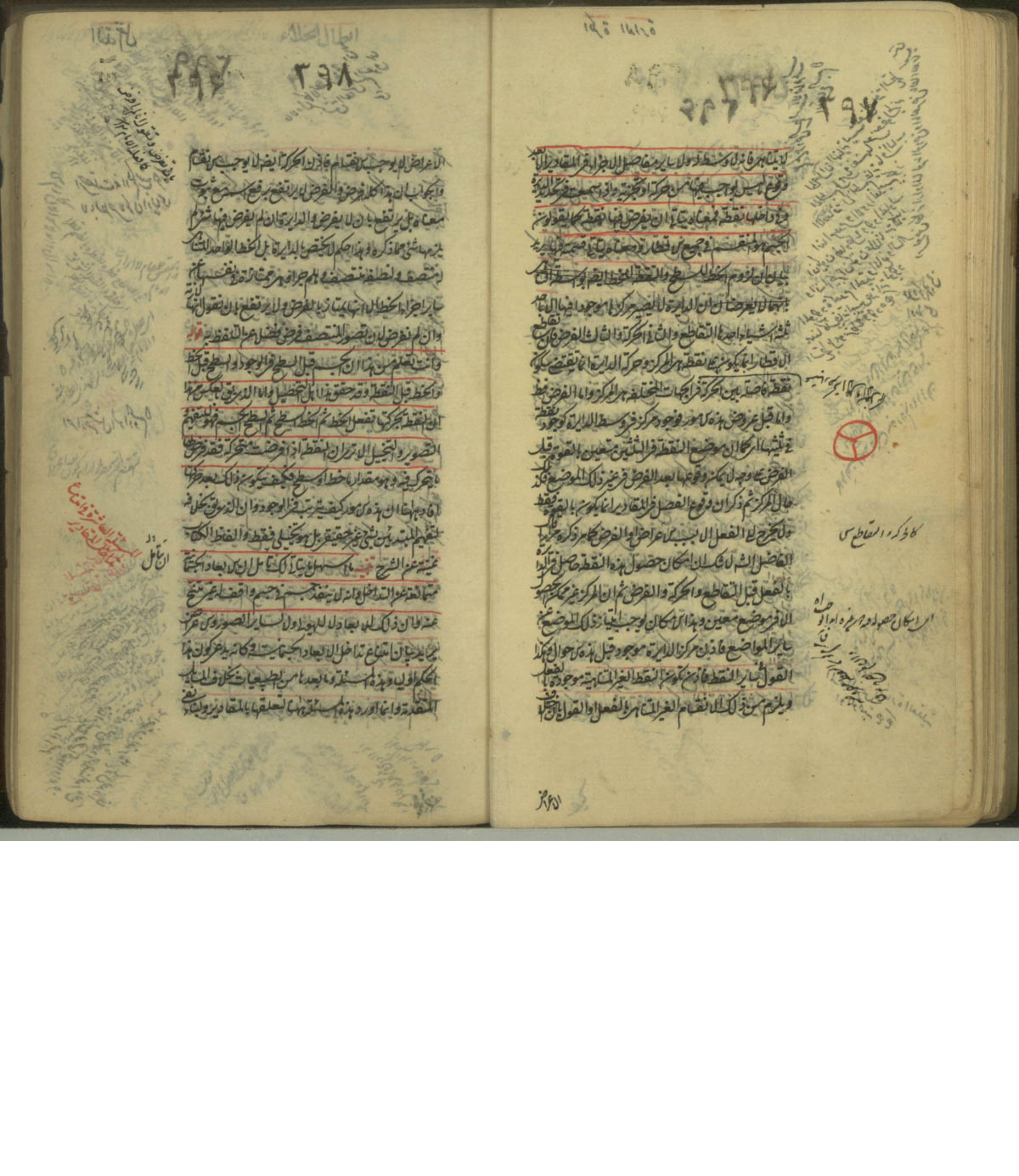
يلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي
ولذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث
الجسم التعليمي داخلة في المباحث الخاصة بالعرض وبقيت [illegible]
فلو فرد هذا الفصل لعد ذلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم [illegible]
الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما
يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد اراد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات
البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند
انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلث و
انتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
فاذن الجسم ينتهي بما يمكن فيه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى
بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد
مجرد عن كل اخر فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه
المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا
امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مجرد العدم
الامتداد فيها قال الفاضل الشارح لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل
قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها
نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي
ينتهي به الجسم اقول التحقيق يقتضي ان هاهنا ثلثة امور اولها السطح
الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه
وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة بما عرض للجسم [illegible]

وانما يدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن و
مستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع
سطحا مضافا الى ذي السطح فاذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة
الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل
حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا
يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن لقوم ان يتصوروا جسما غير
متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما تصوروه قال الفاضل الشارح
ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور
الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور
الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بان تصور الجسم يحتاج في
معرفته الى معرفة الهيولى والصورة اللتين هما جزءاه ولم يكن ذلك الا لكون
تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما
مكتسبا بالحد ومشتملا عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور
اجزائه وكيفما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي و
اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير
اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية
ويطلب بحجة اجزائه الوجودية وان كانت كلتاهما بالقوة مشتملة على
الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول
المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين
عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا



بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق
بطرفيه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي
التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ليسا كذلك
لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي
او بجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع
من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه الجهات اما
الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل في الجسم
وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح
يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم
قبل عروض السطح له وهذا باطل لما بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح
والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل
عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح
يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في البرهان اللمي
اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة
عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه اخذ
النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة
منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل الاضافة
العارضة للمعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان
تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل

كيف تخبط في كلام الاوائل اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان
النقطة لا يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك بل النقطة
ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين ويلحقه هذه النسبة قوله واما السطح
لسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فموجود لا خط واما المحور والقطبان
والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا
نقطة بل يديرها ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة
التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا
الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح
واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه ذلك السطح
متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون
جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطة المركز
مركزها والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرها واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين
هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية
مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها والقطر بينهما
هو المحور ومنطقتها اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد
جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان
الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع و
اما الحركة قوله فاما المركز فعندما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او
وقيل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود النقطة في الثلثين وسائرها



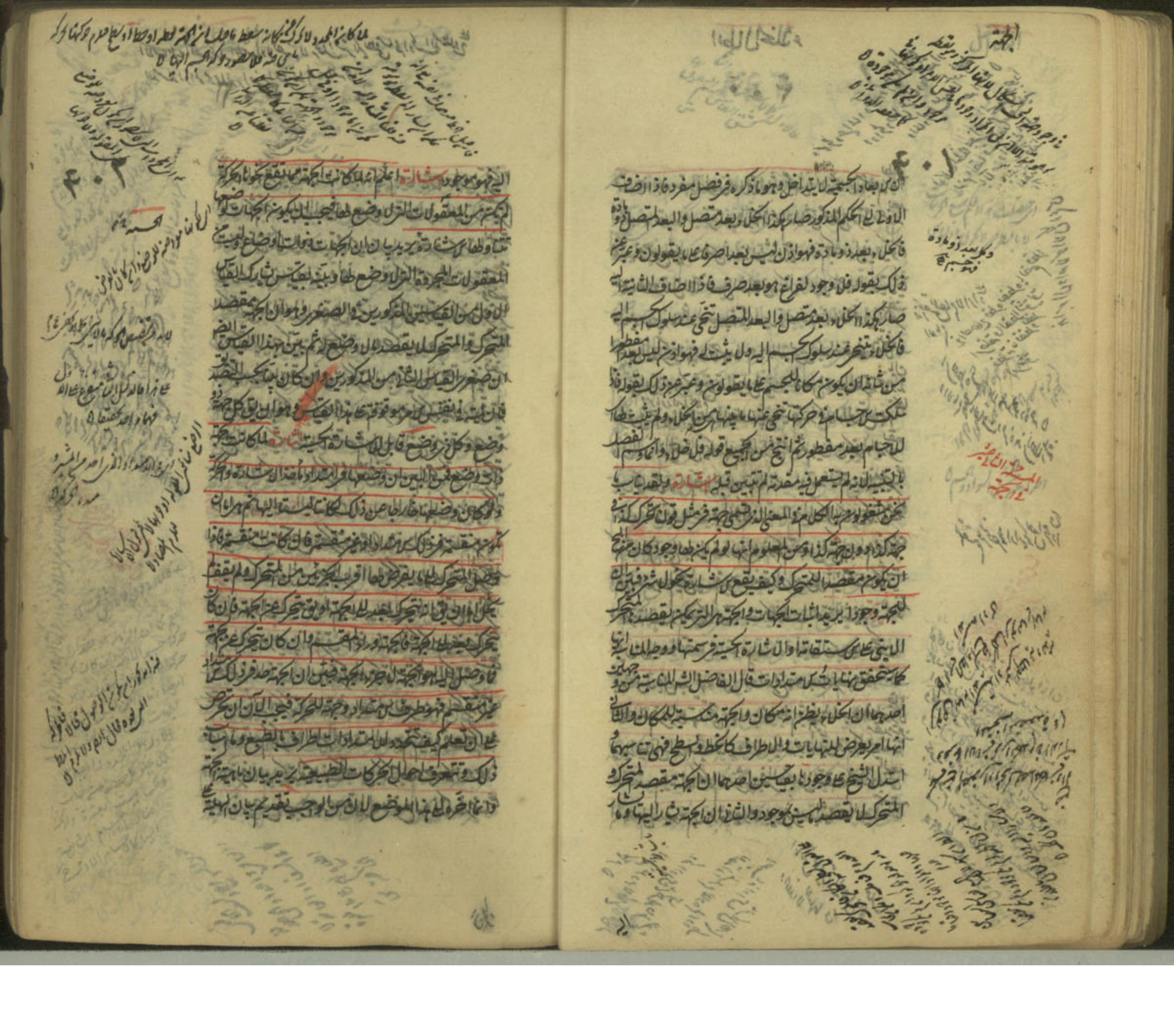
لا يتناهى فانه لا وسط له ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد
وقوع ما ليس يوجب فيها من حركة او تجزئة وانى يمتنع في تحديد الدائرة
وفي داخلها نقطة متمايزة ان يفرض فيها نقطة كما يقولون
الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار وصحة ما يأتي قسمة فرضية
يدل على ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا يوجب الى
بانها لا يعرض لها ان الدائرة لا يصير مركزا موجودا فيها الا باحد
ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع
الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون
نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظ
واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة
في ثلثيها الا كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل
الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذا
حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط
ولا يخرج الى الفعل الا بسبب اعراض او الفرض كما مر ذكره قال
الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول
الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن
سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وكذا
القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بالجزء وفي

الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام
والجواب ان هذا كلام فرضي والفرض لا يرتفع برفع الفرض مع ثبوت
معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم
يلزمها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتساوي
المتصف والنقطة المنتصف هي اجزاء متمايزة في نفسها عن
سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض ولا يرتفع بان نقول انها لا تتميز
وان لم نفرض لان تصور المنتصف فرض فصل عن النقطة قوله
وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط
والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يتوهم بالعكس من هذا
ان النقطة بحركتها تفصل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم
التصوري والتخيل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها
ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطحا فكيف يكون ذلك بعد حركتها
اقول يريد ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يتوهم بخلافه
لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتاتى لك ان تتامل ان كل الابعاد الجسمانية
متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح
عنه وان ذلك لها للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض
ثم يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يذكر كون هذا
الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل
المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة هاهنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي



الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير
متيح عند تذكير الاستقراء الذي اكتسب النفس بهذا الحكم من اوائل مبادي
التعلم به وبامثاله فان من يتوقف في هذا عند حكم اولى نبه عليه بالاستقراء
وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولسائر الصور و
الاعراض فانه ايض تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور وكل عرض
لا حصة لها في العظم الا بالعرض وكل ابعاد الجسمانية هي المخصوصة
بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين اللذين يجتمعان معا اعظم من
احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل
مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع
من الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط
حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم
النقط والسطوح ايض حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن
حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على
بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم كسر
في المقادير بما هي ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير اشارة
انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة
وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر و
تارة لا عظم وتارة لا صغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها
اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة يحتمل التقدير ما وتقدير
ما يقع فيها الخلاء في قدرها ان كان بينها خلاء غير الاجسام وان كان ذلك

فهو ايض بعد مقداري ليس على ما يلي لا شيء محض وان كان لا جسم يريد ابطال
الخلاء والقايلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد
ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون
مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان
ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا التعريف
للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا وقد يتناول
الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان
فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء الواقع بينها بحسبها
فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع
بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على
الحدود المشترك واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما
كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان
الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت
الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه واذ قد
تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا
تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واذا [illegible]
الاجسام فرضا كانت تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا
يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين
مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد
المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان



ان كل ابعاد الجسمية لا يتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضيف
الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة
فالخلا بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن
ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا اضيف الثانية اليه
صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل تنحى عند سلوك الجسم اليه
فالخلا تنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت فهو اذن ليس بعدا مفطورا
من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا
سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها من الخلا ولم يثبت فلا
للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل
بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبل **اشارة** ولقد يتفق
نحن متشغلون بالكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولك تحرك كذا في
جهة كذا او الى جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان ممتنعا
ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع لها اشارة يقول الشيخ فيبين ان
للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يكون يقصدها المتحرك
الاينى على الاستقامة والاشارة الحسية في سمتها ووجه الدلالة انها
كما يتحقق نهايات لكل امتدادات قال الفاضل الشارح المناسب من وجهين
احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة منسوبة للمكان والثاني
انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما و
استدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك و
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما

اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة
لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات ذوات وضع
ما ولها اشارة يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من
المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس شارك القياس
الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد
المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب الحصر
فان ثبته في نفسه امر موقوف على هذا القياس وهو ان يكون لكل جهة ذو
وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة
ذات وضع فهي اما ان وضعها في امتداد ما هو امتداد الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليست اليها ثم هذا الامتداد
يكون منقسما في ذلك الامتداد او غير منقسم فان كانت منقسمة فاذا
وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف
تحرك اما ان يبقى انه تحرك بعد للجهة او يبقى تحرك عن الجهة فان كان
يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة
فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد
غير منقسم فهو طرف من امتداد وجهة للحركة فيجب الان ان نحرص
على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما يناسب
ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة
وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان ماهية



بيان ان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء
الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم
وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف كل امتداد بالنسبة
الى امتداد نهايته وطرف ما بالنسبة الى الحركة وهي اشارة جهة وهي
الكتاب ظ ولقائل ان يقول ان قسم الحركة الى ضدها نحو شيء ذي وضع
الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قريبة وحركة بعيدة وهذه القسمة حاصرة
بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فهي غير
حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه واراد قسمة الا
يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة
على المط والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة
واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا فيجاز ان يكون جهة الحركة
هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة
ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوصل فقد يتحرك
من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان تخلج هذا فتذكر
فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار
الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس تحصيل الجهة مما يتوخى
تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغها او القرب منها بالحركة
لها عند تمام الحركة حال من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة و
اما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها
وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا

ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوا هذا الفصل من الكلام الوهم
شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبت بهما وجود الجهة وهي قوله
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة
وهي التي في الكيف مثل كالحركة من السواد الى البياض مما يقصد ما ليس
بموجود فاذن تنتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل
الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس
بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك
لان الشك غير قادح في المط وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة اليها
تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت
كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب ظ غير نافع ولذلك
قال ان الحق هو الفرق **النمط الثاني في الجهة واجسامها الاولى والثانية**
الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها
الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية
اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل و
يشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يليها و
ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل
كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات
الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي
تتم بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم لا تزيد الابعاد الثلثة
لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا

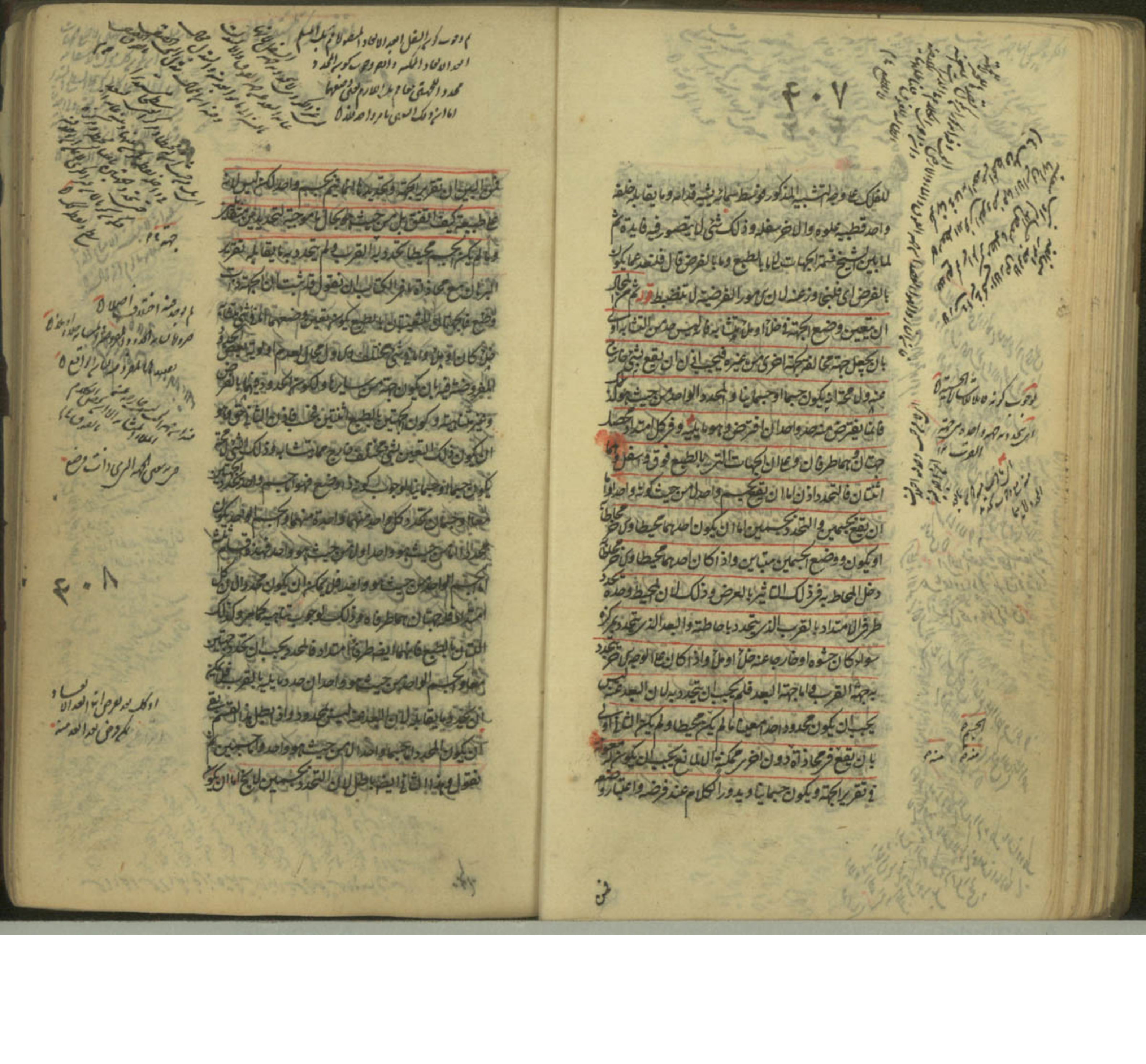


اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طوله قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع و
التحت ما يقابله واثنان طرفا امتداد العرض ويسميهما باعتبار عرضه
باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الغالب والشمال ما يقابله و
اثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام و
الخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات وفي الاجرام
حتى الفلك على ما هو المتسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب في هو قيام بعض [illegible]
مع بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات
غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة ليس لها
جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال حكاية
لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد سطوحها والنقطة و
الخطية والسطحية ان سميناها كل جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر
النقط مثل المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية تخالف ما مر فان المعتبر
هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات
بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست
تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو
الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس

فهذه

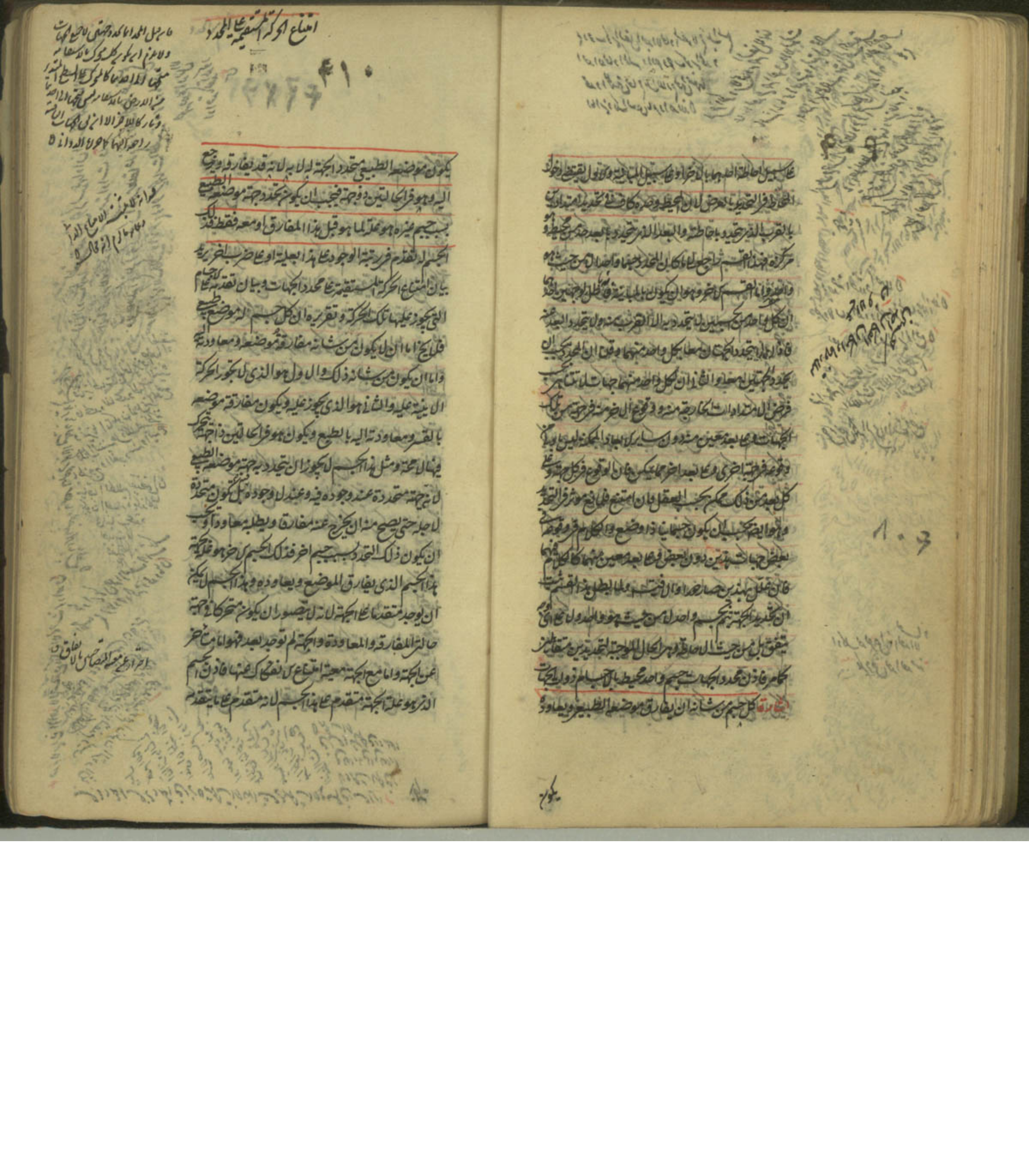
٢٠٦

فهذه يتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من التحت
ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل
الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين
شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف وقال اول فرض واقع و
هذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل
الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض
يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان
جعل الاعتبار بما قرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار
الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل
بالانتكاس بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون
الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع [illegible]
قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا و
الجانب الغربي شمالا لتشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه حركته
حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق
والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يتبدلان كاليمين والشمال [illegible]
والشمال المتبدلين بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال في
بقوله فيما يليه فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان [illegible]
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية



للفلك على وضع التشبيه المذكور بتوسط سماء يسمى قدامه وما يقابله خلفه
واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شي لا يتصور فيه فايدة ثم
لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون
بالفرض اى فلنجئ ونعرض عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال
ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من التشابه اولى
بان يجعل جهة من الجهات الاخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشي خارج
عنه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك
فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل
جهتان هما طرفان ومعلوم ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما
اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد من حيث كونه واحدا او
ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا وكل اخر محاطا
او يكون وضع الجسمين متباين واذا كان احدهما محيطا وكل اخر محاطا
دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يتحدد
طرفا الامتداد بالقرب الذي يتحدد بالاحاطة والبعد الذي يتحدد بمركزه
سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان في الوضع كل اخر يتحدد
به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس
يجب ان يكون محدودا حدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى
بان يقع في محاذاته دون اخرى ممكنة الا انه يجب ان يكون له معونة
في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتباره وضعه

فحق التبيين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس انه
على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد نوعين منها قدر
ما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله تقرير
البرهان مع محاذاة لما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات
وضع فالجهة التي تعين بالطبع يكون تعين وضعها الى شي
[illegible]
المفروض فيه بان يكون جهة من سايرها او لكونه الحدود بها بالفرض
وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فلو ان الثاني حقوقه
ان يكون ذلك التعين بشي مختلف خارج عما هو ثابت به وذلك الشي لا محالة
يكون جسما او جسمانيا بالوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يتحدد به الجهتان
معا او جسمان يتحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون
محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة
الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل
امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك
الجهتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين
معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكنه
ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم تعين
ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم
نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون



على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة ولا يحصل التقيّد ... فالحاط في التحديد يحتمل الا ان المحيط وحده كاف في تحديد امتداد من
بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بالبعد عنه من محيط هو
مركزه فهذا القسم راجع الا ما كان المحدد جسما واحدا من حيث هو
واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما
ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه
فاذا لم يتحدد الجهات الا على كل واحد منهما وقد ان المحدد يجب ان
يحدد الجهتين بعد والثاني ان لكل واحد منهما جهات ثلاثا يجب
فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك
الجهات على بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر منها يكون بان الوقوع في كل جهة وعلى
كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل فان امتنع فلمانع موثر في التحديد
وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في
بعض جهات هذين دون البعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما
فان تسلسل بهذين حصار حدا او الى غير نهاية بطل هذا القسم ثبت
ان تحديد الجهة بجسم واحد من حيث هو واحد ولا يحتاج الى
يتحقق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد من مقابلة الحيز
بكماله فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات

امتناع الحركة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده

امتناع الحركة المستقيمة على المحدد

يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا بل لانه قد يفارقه ويرجع
اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي
بسبب جسم غيره هو محل لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك
الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بالعلية او على ضرب اخر من به
بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام
التي يجوز عليها تلك الحركة وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي
فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه
واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا تجوز الحركة
الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك
فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي
لان جهة متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده فيه بل تكون متحددة
لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا او يجب
ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة الجهة
لهذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن
ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة
حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر
عن الجهة واما مع الجهة بمعية امتناع كل انفكاك عنها فاذن الجسم
الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدم

اثر اعمى منه القصاص لا ناقل



او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم
وعلى المع ايض متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة
للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع
فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يكون له
موضع فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفى
فما الفايدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا
الجهات لا تتمايز الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام بالطبع
وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات
لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايض فهذا
البحث خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم
ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من
حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم
اخر كما تجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني بكونها محدودة
لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم
يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايض لم يذكر الشيخ ان وجود

الجهة

الفلك الاعظم هو المحدد

المكان هو السطح

الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود اجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون
متقدما عليها ام لا ولو ذكر لفصل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط الاول
هو بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلا
مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجود ما عن وجود الجهة تأخر عدم
الخلا ايض عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع
وجود الجهة لا وجب فيلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره
وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره
وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد
ان يثبت اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سلب الحركة
فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ
عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان ويباينه بذلك
السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غيره ذلك الجسم اما خارجة
عنه او داخلة فيه كالقيام فان هيئته عارضة للانسان بحسب انتصابه
وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله
من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الا
لكان الانتكاس ايض قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم

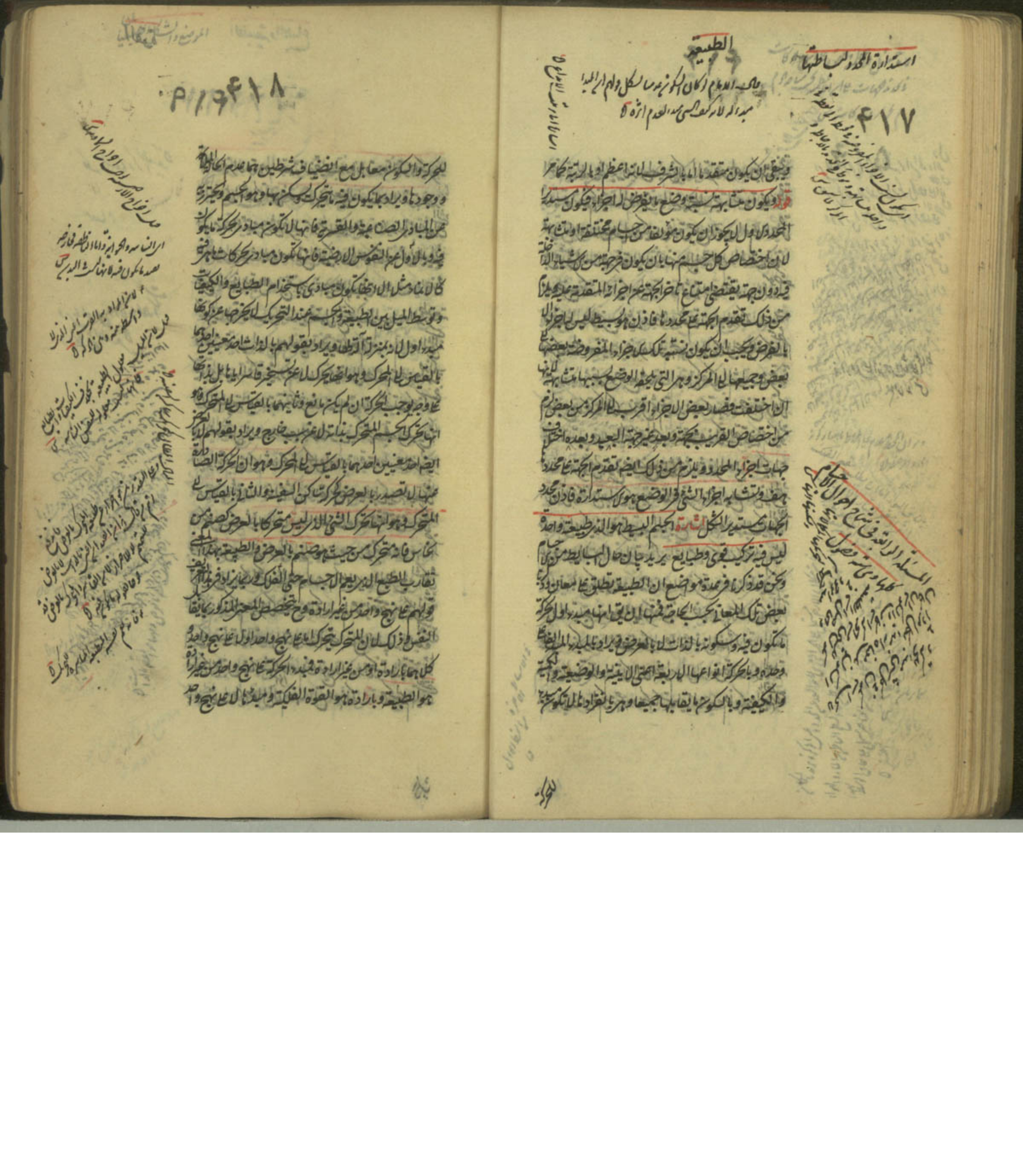
لا محيط على الاطلاق و غير محاط ولا ما عداه مما هو محاط وغير محيط مما ذكرنا ان
القسم الاول لا موضع له اصلا ولا وضع ولكن يجب ان يتحدد ببعض اجزائه
لا لبعض و يجب للاشياء الداخلة فيه واما يجب للاشياء الخارجة
عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبار جميعا
واذ تبين هذا او قد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة
فهو لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق و يكون حكمه في الموضع و
الوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات
الجهة ومحاطا بغيره و يكون لا محالة له موضع و وضع الا انه يجب
ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
و يعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الا القسم الاول فان
كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني
و وضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معا بالاول
و نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم
الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اذ ان كان محدد محيط بما
يحدده محاط بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني
و وضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الكلام
على الشك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير
ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل
الاخر و محيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد به

جهة قبل يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت و
ذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدده بموضعه الى غيره فان
محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه
الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره و
لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم
يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني
وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا
كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة
التي اولها فان كان واما المراد بقوله و وضعه فيحتمل ان يكون الوضع
الذي هو المقولة لان وضع الثاني يجب للاشياء الخارجة عنه انما
يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبوله الاشارة فان
فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع
قال الفاضل الشارح سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط
الاول هو انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب و دخول المحاط
في التحديد يكون بالعرض على ما مر و عليه اشكالان اولهما ان هذا انما يستقيم
لو كان كل واحد متقدما على الثاني حتى لو اذا اجتمع للجهة محددان متساويان
بالعلية واحدهما اقدم فانها مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ
سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والثاني



الخلاء ممكن لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي
وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود
لا يكون محددا لجهات العناصر لان الارض مثلا اما ان يطلب مقعر
الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكان الارض
في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه الارض ولاجل هذين الشكين تفكك الشيخ في كلامه
ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى
لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه
واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بذلك ولويته واقول اما وجه
تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان اخر واما الشك الثاني
فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار
ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به احد واما ثانيا فلان العنصر
لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من
الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم
يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة
الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة مقعره الذي هو
مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور
اذا فرضنا متحركا يتحرك على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم
جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة

الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق
واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق
بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا
الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه
ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم
فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به
موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك
على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون
الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ما الثاني في المعنى قوله ويكون
الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خليق المحدد
الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون المحيط
بينه وبين المبدع الاول لا ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه
وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من
ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء للامة
على ما سنذكره في النمط الخامس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم
وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية
لما ياتي فان لم يكن محددا الجهات لسائر الاجسام فلا يكون الا بالطبع



وينبغي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر
قوله ويكون متشابهة نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا
المحدد لاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة
لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من كل شيء الداخلة
فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه فيلزم
من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا
بالفرض ويجب ان يكون نسبة كل الاجزاء المفروضة بعضها الى
بعض وجميعها الى المركز وهي التي يحيط الوضع بها متشابهة لانها
ان اختلفت وصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم
من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف في
جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محدد
هف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو كالاستدارة فاذن محدد
الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
ليس فيه تركيب قوى وطبايع يريد بيان حال البسايط من الاجسام
ونحن قد ذكرنا في مقدمة موضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا
بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها انه مبدأ اول لحركة
ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي
وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية
والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ

للحركة والسكون متقابل مع انتفاء شرطين هما عدم الحالة الملائمة
ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز
عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون
فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات شاهدة فيه
كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها
مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها
على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو
انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض
ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة
عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى
المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من
نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وقد يجاز ادفي
قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ تخص المعنى المذكور بما يقابل
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد و
كل منهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة
هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد

ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث يسمى نفوسا هذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكر
انها مبدا التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وفايدة هذا القيد ان الشي
الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا
عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و
الحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشي الذي لا
يكون للمبدا المذكور فيه واحدا الا ان يقال الصادر عنه واحد ومع ذلك
لان الطبيعة الواحدة قد تكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في
هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي
لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى بل يكون
من جملتها شي واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعته واحدة
والكل جميعا اشيا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من كل مقتضى
والاشكال وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف يعني اي امر
لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل و
الكيف والكم وغير ذلك فطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيا
ما على ما سياتي في الفصل الثاني هذا الفصل لما الطبيعة الواحدة تقتضي
من كل جنس منها شيا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع ونحو ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي

الاشيا غير مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة تقتضي شيا غير مختلف قال الفاضل الشارح هذا الحكم
ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه
بها اشيا مختلفة لكنه لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة
حيوانية ولا يصدر عن الفلك اشيا مختلفة صح هذا الحكم واقول
وضع المقدمتين المذكورتين يبطل هذا الاحتمال لان قوله القوة
الحيوانية تصدر عنها اشيا مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهو ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشيا مختلفة ان القوة
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس
المذكور وهو قوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه
ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين و
شكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم
لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان في طبيعته ما يقتضي ذلك وانما
خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني
وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا
البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم
واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة

على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع بيّنا وظاهراً وشرط
ان لا يعرض لها من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي
للجسم موضعاً وشكلاً قسرياً كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء
فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين
وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما
المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ
لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو
الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض الى الذي هو
المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى امور خارجة كما حمله الفاضل
الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون
الحكم كلياً لان محدد الجهات ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن
ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع
بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل
الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم
وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا
على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدء استيجاب ذلك وذلك
لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض
والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفرضنا الموضع لا يمكن ان
يكون خارجاً لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجاً عنه وبقي

الجسم وهذه غير منفكة عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو
يكون اما امراً مشتركاً فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او اموراً
مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يحرك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور
مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم
شيء هو مبدء استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال
مبدء استيجاب في ذلك ولم يقل مبدء ذلك او مبدء وجوب في ذلك لان
الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزايلهما القسر
كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود اليه ما يقتضيه طبعه منهما عند
زوال القسر ولو كان الطباع مبدء لهما او لوجوبهما لزال عند
زوالهما لكنه لما كان مبدء للاستيجاب كان في جميع الاحوال
بقوة يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب
ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقاً واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده
فيه اذا تساوت المجاذبات منه فلكل جسم له مكان واحد لما فرغ
من بيان ان كل جسم يقتضي موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة على
الاجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكاناً واحداً لما مضى و
لما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك
والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان

في بيان امكنة المركبات

الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد فكان تحصيل الابداع قبل التركيب يطلب المركب اذا حصل يقتضي وجود الكل في حالة الابداع وهو مح وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو مح وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتيج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخ اما ان يكون اجزاؤه التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية او يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور و مكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثمة كالحديدة التي يجذبها قطعتان متساويتان من المقناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات

مثاله ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا معا وجب ان يكون كل جزء منهما في مكانه فانهما يتنازعان وان قصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا معا وجب ان يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتقاومان بالنظر بما لك فالوقوف في مكان المركب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب وهذه الرواية اولى واصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول فلا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الاجسام الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه

قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تخصيص المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك هو الطبيعة وهي واحدة وكون القابل واحدا ويمتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا وهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختصة للبسائط دائرة لا اختلاف في طبائعها فلكن الاشكال المتشابهة دائرة لاشتراكها في طبيعة واحدة قلنا



علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة لان العلل المتشابهة يجب
ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل
يلزم على ذلك ان لا اشكال كما يلزم استناد الطبايع المختلفة الى
الفصل الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث
هي متخصصة فمتاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولو
كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست
مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر والبيوسة
مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشي
ولما يمنع من حصول ذلك الشي والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض
فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة لكل شكل
فاقتضاؤها لتلك الكيفية التي لا تخالف اقتضاءها الشكل هو كذا لو
خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صار
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي تمنع عن العود الى الشكل الطبيعي
بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية على وجه لا
عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنها
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي
هو بحسب الاجزاء الى الاغراض لا مطلقا ولا معينا ولذلك

حكما بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي
مكانا وشكلا معينين فلذلك حكما بذلك واعترض ايضا بان من المتعين
ان الافلاك والقمر انما تكون فيها التداوير والكواكب من كل فلك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة واتمام الحجوز ان
حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة ... تمنع
اما بسيط او مركب في الاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة وفي الثاني
يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسايط الا ان المحل المركب
وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد كان
البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون
مع طبايع بسايط الاجسام المانعة عن ذلك وان كانت في محال
مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال
الصور الكمالية ببعض البسايط في فطرتها الاولى واستيجاب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات
بعود الى العلل الفاعلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان كان
نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل بصورة كمالية نباتية او
حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا
ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة
كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها من فلك خارج المركز
او تدويرا او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المقتضية لجميع اجزائه



الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب الحركة الفلكية المقتضية لوجود ذلك
الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقول متضمن
بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة
المصورة مع تقدير بساطتها وتركب محلها ومع تقدير تركبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان
حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن
او نميل الى ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها
ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف ضعفها في المحل
المتشابه لان المنفعل منها ليس تلك الاجزاء افرادا بل المركب الذي
هو المحل وكذلك لم يلزم القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان
المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالات لها
ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال **تنبيه** الجسم لو في حال الحركة ميل
يتحرك به ويحس به الممانع ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه
يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
وتحرك الجسم انما تحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة
لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما
يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان
يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة

اسرع منها او في زمان اكثر منه فتكون ابطا منها فاذن الحركة لا تنفك
عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة
العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس
الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان
صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية
فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف و
التخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك
بحسب الخارج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك
الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة
يحس به الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق
المنفوخ فيه اذا حبسه تحت الماء وكما يجده من الحجر الذي يسكن
في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم لو في حال الحركة ميل و
لم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله
ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
لن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس

الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من
المنع اشارة الى وجوده وان احساس به عند عدم الحركة وقوله كما
يدل على مغايرته للحركة وقوله الا انما يضعف فيه اشارة الى انه
قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه
من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الا ان يزول فيعود منبعثا
مثل ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة
من طباعه الى ان تزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة توجه
ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ومنه
الا ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والا ما يحدثه النفس كميل الكف
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه على الارادة حركة
ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند
انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله وفي تمانع عن
ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فان اختلف الذاتية هو الذي
يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفه وهو ان يكون الحجر
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري واضعف
اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بحسب السبب الخارج وذلك
كيكون الضعف اكثر امتناعا لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة
او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخل الذي يطرق
الى الموانع سهولة كالريشة او لغير ذلك فلما كان الميل قوة

القريب

القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمها عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه
الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا
فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى
كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض
كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك
يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس ثقله وهو ميله
بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
فاذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يتقاومان الميلان
اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة
حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة
معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل
القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم
الطبيعة الباقية من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة
ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف
فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث
بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ
وقد يكون من طباعه اشارة الى الميل الطبيعي ونفائه وقوله

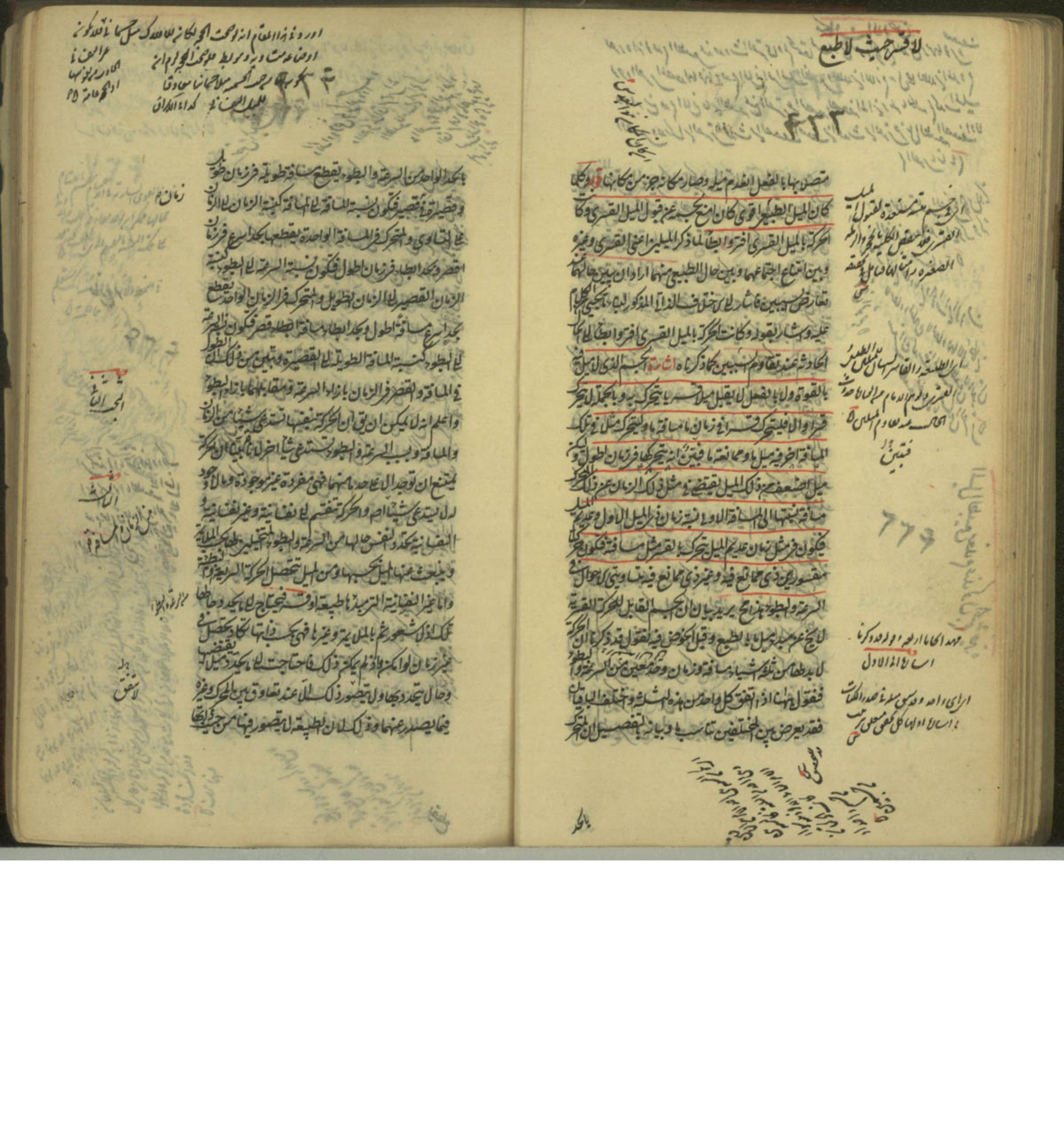


وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله يحيل المنبعث
عن طباعه لا يزول فيعود اليه اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما
يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل ذلك بالماء وهو
قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية
التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا
متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية
تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة و
تارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة
العارضة والطبيعة المبردة كذلك يمتنع ان يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد
فتارة يسمى الميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى
الطبع وتارة يعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري
والطبيعي وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي
يقتضيه وهو البرودة حفظ وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه
وعند الخلو منها ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام
مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظ وعند وجود
ميل غريب افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا
ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما

مكان الارض

لعدم اثر الطبيعي عند حدوث القسري لم يحتمل تساوي صعود الحجرين اللذين احدهما قوي و ضعيف
لوجود القسري المصعد لهما فيهما وعدم المانع عن الميل الطبيعي ولبطلان اللازم دل على بطلان الملزوم
وجوابه منع عدم المانع فان الطبيعي يمنع القسري عن الصعود لكن الضعف المانع بالكلية لم يحدث الميل
الطبيعي ولذلك ان القسري المحدث في الضعيف اضعف من المحدث في القوي في القوي مثل الطبيعي الضعيف اولا
في القوي انتهى

في لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان احدهما
قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان في قوف جبل يتجاذب
طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون الميل الطبيعي الى
جهة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما
تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل
وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية
يكون بحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم في حيزه الطبيعي
لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بالطبع الى الحيز الطبيعي
لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعية كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال
الكون بالطبع فان الوصول الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل
ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل
الشارح بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد
يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز
العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز
العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي
لكونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز
العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في
مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا حصل



لا قسر حيث لا طبع

متصلاً بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها قد وكلما
كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت
الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره
وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند
تعارض السببين فاشار الى اختلاف الذي المذكور اليه تم يجيء الكلام
عليه وبشار القود وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحالة
الحادثة عند تقاوم السببين كما ذكرناه اشارة الجسم الذي لا ميل فيه
بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسراً والا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثله ذو ميل تلك
المسافة اخرى فيه ميل ما وممانعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن
ميل اضعف من ذلك الميل تقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك
مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان في الميل الاول وعديم الميل
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون تحرك كل
مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويين الاحوال في
السرعة والبطء هذا محال يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية
لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة
لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء
فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان
فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك

بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل
وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان
اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع
بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة
الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول
في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء
واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان
والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر لانا قد بينا ان الحركة
يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئاً والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية
النفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بحسب التخيلات الملائمة
ويلبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة
واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى حد وحالها
كذلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في
غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى حد ما يقتضيه ميل
وحال يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره
فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها



تفاوت القاسر اذا فرض بحاله تم ما يمكن ان يكون لا من تفع ايضا به
تفاوت في الميل مع ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه تعين الميل وما يتبع
اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير
خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كالحاصل في
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا ويقتضي عوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من
ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء
عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
ما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل
طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا او هو مستلزمه ووجه الاستدلال
في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء
وكان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى
المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الآخر
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة
بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة

يقطع

اعتراض ابي البركات

يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من كلا على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من
ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم
المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال فهذا تقرير
مقاصدهم في هذا الباب وقد اعترض على ذلك طائفة من المتأخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واجدة
المعاوقة ويختص احدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك
الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان ما
بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او ضعفه
كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن
فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع
لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ
الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في

اعرض الامام اولا منع المقدمة القائلة بلزوم كون الحركة الاتي ... ثانيا اذ الزمان كما ... المعاوق
ثم ... الحركات الطبيعية والفلكية ... السوال ... المعاوق ... ذكره

تلک المسافة جسم اخر فيه مبدء ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحرک بها في زمان
اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل بحالة يقتضي
ان يقطع في ذلک الزمان بعينه ذلک المتحرک مسافة اطول من المسافة الاولى
بحيث نسبة زمانه ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان
تكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرک مثل مسافة لان مع وحدة
المتحرک تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم
الخلف واما الحج بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض الفاضل
بعد ذلک بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوة الجسم تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة
المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند
التجزية وايضا فان دل ذلک على احتياج الحركة القسرية الى معاوق
فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه وانما ذكروه بعينه ثم قال
ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ ان للميلين متخالفين
يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية
هناک قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلک بعينه
ان يكون في الفلک ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وتنقسم
بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع

الاول ... عدم المعاوقة ... الزمان ... الطبيعة

ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية
فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول
والاعتراض بالمنع عن ان تاثير الصغير غير وارد لان السبب مانع
خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن
الثاني انما حكم باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من
الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو في
الطبيعية كما مر فهو خارجي فاذن معاوقة القوام كافية
هناک واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض القوام و
في القوام واما الفلكيات فلا يلزم ذلک لما بينا من الفرق
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه
حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان
لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للمتناهي الى غير
و ان كان زمان حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان
المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب
ولعلک تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع او
شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء
حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاوقها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانا
مخصصا لطباعها دون مكان الاخرى بسبب حيز ذاتها وان كان



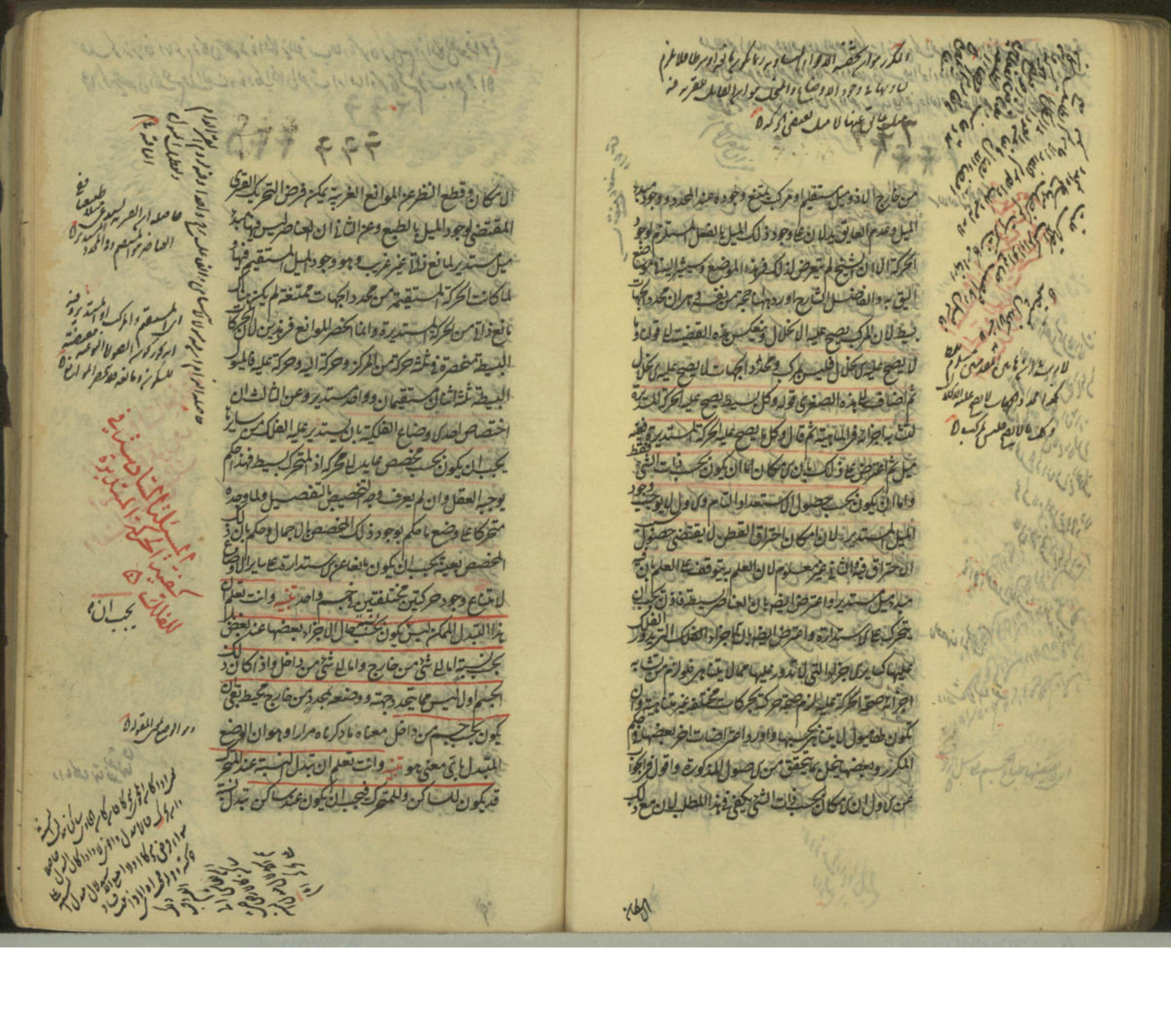
بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي
يخصها بالاستحقاق فكذلك فيما نحن فيه المكان مط وان لم يكن طبيعيا
لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاق مط وكذلك الكلام في الشكل لكنه
يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة
الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه
وضع وشكل واما المحدث فانه لم يخص في ذات الجسم عند الحدوث بمكان
دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او لاتفاق
فان كان لاستحقاق فذلك في ذلك وان كان لداع غريب غير استحقاق
فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضنا ما عن الجسم وان كان لاتفاق
فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة
قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم
يشكك في ذلك فانما اخره الى هذا الموضع لانه لو ذكر استيجاب الجسم
للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه
ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكم الاول وتقريره
ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم بمقتضاه
لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى
المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا
ولم يورد مع الشكل لفظ اولا لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لانه
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء الحدوث بمكان

او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية
لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او غيره
ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد حصول
اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم
لم ينتقل بعد الحدوث وما انتقل منهما الا بسبب نقل عما كان عليه الى
موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان تصير مكانها الجزئي مختصا بطبيعتها دون مكان مدرة اخرى
لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها
على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانه لو لم تكن قابلة للانفصال
في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها عن الارض ثم الفلك الى المدرة
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يخص بها لا
لاستحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه
اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه
لا بحسب الاستحقاق المذكور مط بل بسبب الامور المذكورة وكذلك
الشكل فهذا تقرير الوهم وابتدأ الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه
منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته او وجوده فافرض كل
جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين
يلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال لكل جسم ولم يقل الجسم
مط لتكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر



للموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام و
ليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدد فقد خصه بالذكر لانه كان
ان يقع التشكك بأكثر فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان الا
لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما البعض الامكنة ولا شكل
دون غيرها من طبعه واما الى المحدد كذلك مخصص واما الى غيرهما كالقاسر
والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي
قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده
ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب
اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه مخصوصة عليها كان
الامور الامكانية والعلل جائزة وتقبل التبديل فيها من طباعه امكان
واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن ان ينتقل عنه بحسب
اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه
او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول
وغير الواجبة ان تحصل للجسم بحسب علل وعلة تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم ولبقائها
لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كا
الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه
فامكن ان يزيله ما يستمر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك

الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول الكليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها حصول كليتها وانتقالها عنها
غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في الامكنة الجزئية غير واجب
ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة
للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه و
يبتني عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي
تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذيات من بعض فلا يكون
شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي للعلة والنقلة عنها جائزة فاذا
في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون
الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير يريد اثبات ميل
ميل مستدير للمحدد الجهات فقال ليس لبعض اجزائه التي تفرض انه
قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون المحدد للجهات اجزاء
بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان
الوضع الذي هو حكم له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى
ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة التي هذا الوضع انما يعرض
عن تاثير غريب فاذن ليس لها واجب بحسب طباعه فهي لعلل لما مضى
والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب فهو ميل مستدير لا مستقيم
واعلم ان وجود ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور
ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة



من خارج لا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدء
الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع
اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه في ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا ما
لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال
ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه
ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط
واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود
الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول
الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه
مبدء ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسائط فيجب ان
يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان اجزاء الفلك التدوير و
عليها كاجزاء التي لا تدور عليها حملا لا يتناهى فلو لزم من تشابه
اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان
يكون له ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم
المكرر وبعضها يختل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب
عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلب لان مع ذلك

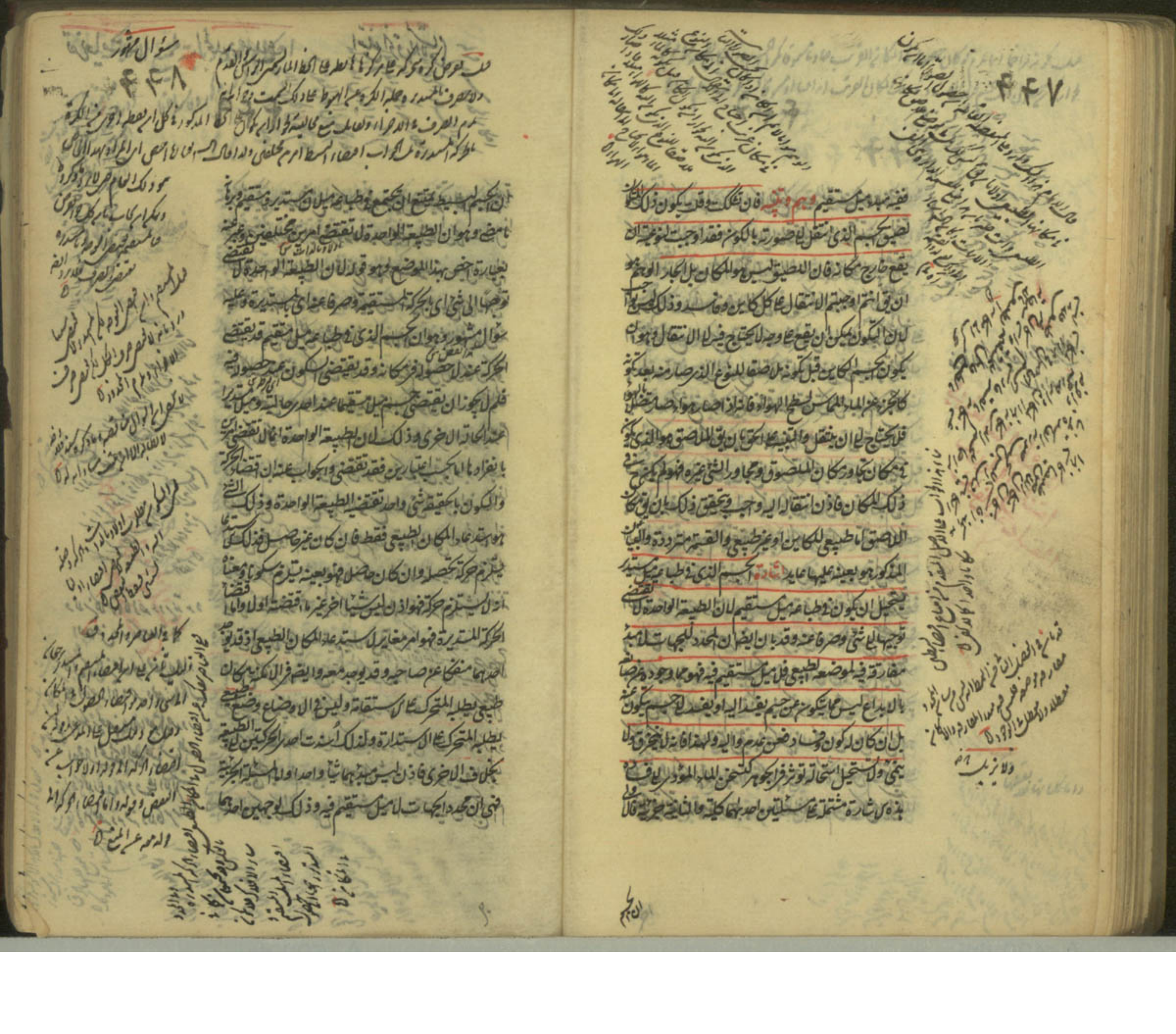
الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري
المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء
ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها و
لما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات
البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول
البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان
اختصاص احدى الاوضاع الفلكية بالمستدير عليه الفلك من سائرها
يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى المحرك اذ المتحرك بسيط فهذا حكم
يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده
متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك
المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه وانت تعلم ان
هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض
بل بحسب النسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك
الجسم اولانيا مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط به فبقي ان
يكون بحسب جسم من داخل معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع
المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند الساكن تبدل نسبة



محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا
ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شيء من الحركة او القطبين
او المركز واما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض
على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه
ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل
نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما وتجب عند
ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له
قبل ان يفسد لا جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان
حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لا يحسبها اقتضى ميلا
مستقيما الى المكان الذي يحسبها وان كان في المكان الذي يحسبها
فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه في جسم
نحو هو متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل
مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما
يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد
هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع
على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير
المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا

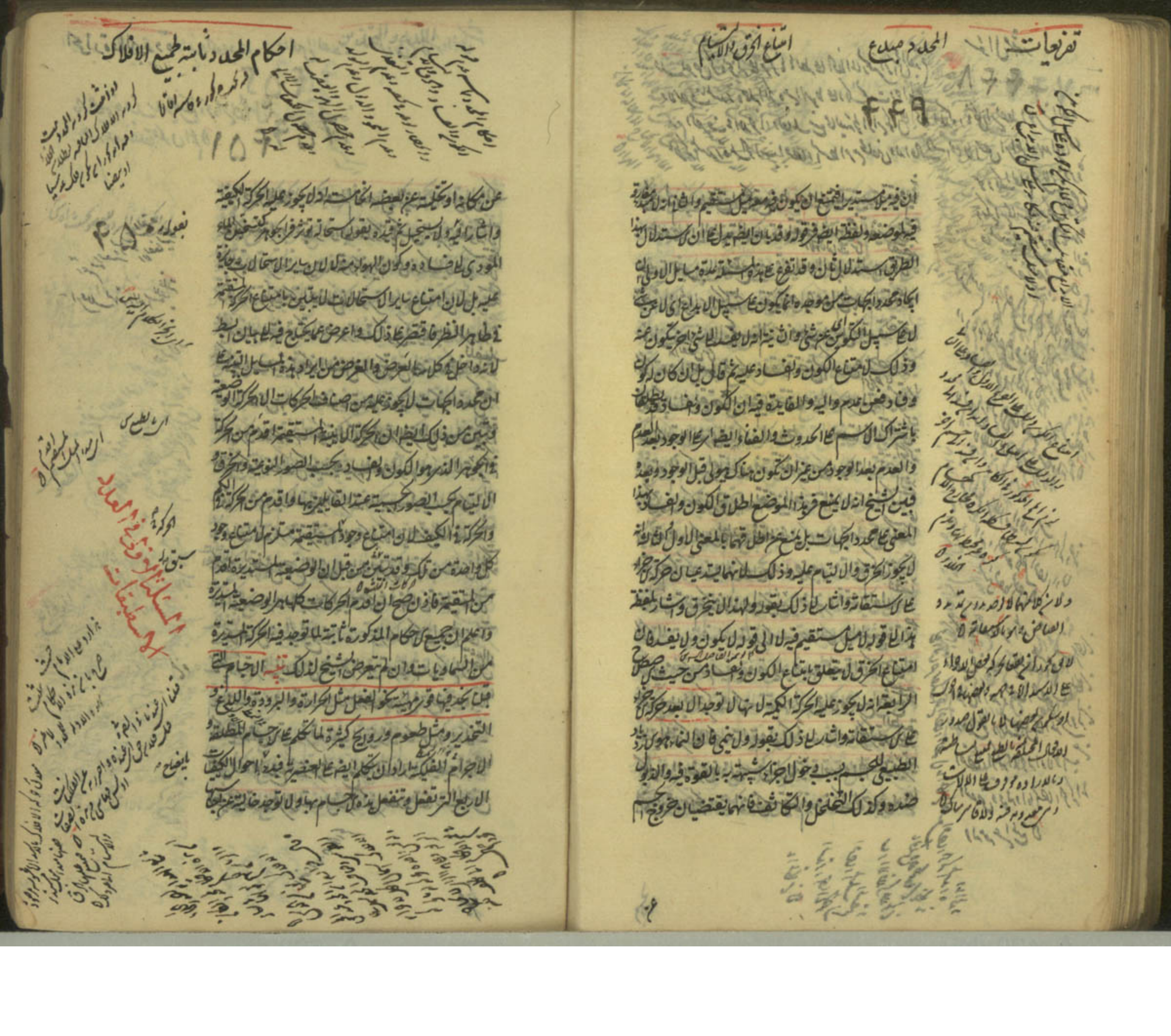
المسئلة التاسعة عشر في امتناع الكون والفساد على الفلك

اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا
بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي
او نحو الوضع المطبوع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان
هذه المسئلة ان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة
شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب
فنقول لا يخلو حال هذا الكاين لا يخ اما ان تكون بحسب الصورة الثانية التي
هي الكاينة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى
التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه
الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه
الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه
هذا المكان وانه قد زاحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل
هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل لجوهره
للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا
فكيف يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم
يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل
انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد



ففيه مبدأ ميل مستقيم وهم وتنبيه فان تشكك وقلت يكون ذلك المكان
لصيق الجسم الذي ينتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت للنوع ان
يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار الوجه هو
ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب
لان الكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان
يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه
كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا استحال هواء صار متصلا بالهواء
فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه الحق بان يقال الملاصق هو الذي يكون
في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يحصل بعد في
ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب في تحقق ذلك بان يقال مكان
الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان
المذكور هو بعينه عليها عائد اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يمكن
مفارقته لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجد
بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يكون عنه
بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا
ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والثانية جزئية قال

ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه
بعبارة تخص هذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه
سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي
الحركة عند الحصول في غير مكانه وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه
فلم لا يجوز ان تقتضي في جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا
عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين
بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة
والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء
هو استقرارها على المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستقرار
يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه
انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا اخر غير ما اقتضته اولا واما
الحركة المستديرة فهو امر مغاير للاستقرار على المكان الطبيعي اذ قد توجد
احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فلا يمكن ان يكون
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدؤهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية
فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما



ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه مع ذلك ميل مستقيم والثاني انه لا جهة له
فيه لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا
الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة مسائل الاولى ان
ايجاد محدد الجهات بمن اوجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء
لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء اخر يتكون عنه
وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان لكونه
وفساده معنى العدم واليه والغاية فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم
والعدم بعد الوجود من غير ان تكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده
فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا
المعنى على محدد الجهات بل يمنع اطلاقهما بالمعنى الاول الثالث انه
لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة اجزائه
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة
هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان
امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث هو كذلك
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة اجزاء
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النماء هو ازدياد
الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول
ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج اجزاء الجسم

عن مكانه او تخلخله عن بعض الجهات اذ لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في جوهره كتسخين الماء
المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان ساير الاستحالات جايزة
عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة
في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط
لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسايل التي هي
ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية
وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة
في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق و
الالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم
والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود
كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة
واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة
من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي
قد نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع و
التخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة و
الاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصريات فبدء باحوال الكيفيات
الاربع التي تفعل وتنفعل بهذه الاجسام بها ولا توجد خالية عنها



وهي اوائل الملموسات وسم الفصل بالتيه لاشتمال بيان ذلك
على كاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقولنا الاجسام
المركبة اي العنصريات وقولنا نجد فيها اي ندرك بالاحساس وبالاستقراء
وقولنا قوة مهيئة نحو الفعل والقوى قد مر انها مبادي التغيرات
بحسبانها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد بها ها هنا
الكيفيات ومهيئة نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية
تصير بها موضوعها معدا للتأثير في شيء اخر فهي مبدء للتغير والقوة
المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير بها موضوعها معدا للتأثر عن
شيء اخر فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي تركيبات
دون ابسايطها والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات
هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان المحسوسات
لا يجوز تعريفها باقوال شارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا
على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها
بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو
الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا
لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع

صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد
واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة
الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعمله القوى
النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية
وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل بفعل فرط
الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل بفعل فرط
البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة
وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتسبة الى الحرارة والبرودة
في بابهما فيقاس بهما ما يشبههما مثلهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة
هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة
والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب التركيبات
الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة
لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا قد علمت انفعال
مشعري الذوق والشم منهما والتأثير في طباع الممتزجات بحقيقة
استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم
وروايح كثيرة ولم يقل في مثل الطعوم والروايح لان التفاهة
من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها
غير منحصرة قوله وقوة مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل



الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
قسم الانفصال إلى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة والهشاشة
لا بالانفصال لأنها ليست حال ما ينفصل موضوعها بل هي حال ما ينفصل بطيئا
الرطوبة قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال
والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس في ذلك تعريفها بالأخفى لأنه لو أراد التعريف
لذكر أولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجمهور يعبرون عن
الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على
الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين
أهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية
على ظاهر الجسم كما أن الانتقاع هي الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف
عدم البلة عما من شأنه أن يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في عداد الكو
لأنه لا يريد فيها أن يتعرض للبحث فيه ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل
بإيراد البيانات العرفية والمناقضات اللاعتبارية ولما كان اللين
كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون
قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة بما يقابلها
وقال الفاضل الشارح قبول اللين للغمز يحتاج إلى ثلاثة
أمور أحدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز
وليس اللين إلا الأخير وكذلك قبول الصلب هو الذي لا ينغمز و

هناك أيضا أمور ثلاثة الأول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل و
الثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لأن الهواء المنفوخ
في الزق يقاوم وليس بصلب فإذن الصلابة هي الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة
كيفيتان يكون الجسم بها مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر
وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فإذن لا فرق
بينهما بحسب تفسيره وأقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من جهة الماهية
إلى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان إلى المحسوسات
بل إلى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة
من حيث هي استعدادات والشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما ليعقل
ماهيتهما عند تصور جميعها وأما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما
محسوستين بل ذكر معاني ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين
ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة
التشكل لأنها غير إضافية وسهولة التشكل إضافية وأنها إنما تعرف
بها على ضرب من التجوز وأيضا اسم الشيء الذي تركب مفهومه لا يطلق
على بعض أجزاء مفهومه إطلاق الاسم على المسمى والاستعداد نحو الانغماز
مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد
قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو
الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فمعناها ذكره

كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والتي يقيد متصل
بحد حصل من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والملاسة و
الهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه كيفية تنتمي الى الرطوبة
واليبوسة فهما يقتضيان كون الشيء مستعدا نحو الانفعال الا قوله ثم اذا
فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع الصور الفعالة
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يتبرد بالقياس الى الحار و
يتسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب من هذه اذا
اعتبرته ان جسما يوجد لا يحسيا لحسن مثل يكون ولا لون فيه ولا رائحة
ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير
وكذلك الحال في الهيئة المعدة للانفعال فان تفتيش جرم من اجسام
العالم التي تليها رطوبة او يبوسة لا نهاية لها ان يسهل تفرقها او تعسر
وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فيكون رطبا او يصعب فيكون
يابسا واما التي لا يمكن فيها ذلك ايضا فكثيرا ما من الاجسام واما سائر
انت ذلك فقد تعرى عن ذلك جسم او ينتمي الى ما بين اليه اللين
والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك الا اجسام العنصرية
قد تخرج عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة و
في ذلك ان احساس الحواس كلا بعضها بهذه المحسوسات لا يكون الا بتوسط
جسم ما كالهواء ولا يمكن ان يتوسط المتوسطين تعرى عن ذلك فاذا
كل واحد من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي تتوسط فعلى كونه

خاليا عما تدركه وتلك الاجسام لا تخرج عن الملموسات لانها لا يحتاج
الى متوسط وايضا قد تخرج الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخرج عن اللمس فلذلك
سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان
انها لا تخرج عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة
وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما
وهو الانفعالي والباقية اما ان تخرج هذه الاجسام عنها واما ان تنتمي
عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل
الملموسات فهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها
عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد
من قوله اما الحار ايكون فيها ذلك لم هو الفلكيات تنبيه في الجسم
البالغ في الحرارة بالطبع هو النار والبالغ في البرودة بالطبع هو الماء
والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد
ان يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها جملا كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها
انها اركان يتحصل بضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول
يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين
هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث
عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك
عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد



حاذر في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في تحقيق
لم يعرف بعنوان المسائل بهذه العبارة الجسم الشديد الحرارة بالطبع
هو النار والشديد البرودة بالطبع هو الماء والجاري هو الهواء
والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد
من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات
الممكنة مشهور لكنه لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض
الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ
في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على مشابهة
الاحكام التي لا تدع الحاجة الى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واخذ وجد الفعليتين في الجسمين
اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين
في الباقيين اظهر ميزتها باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ
بالنار فيه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف
لا صورة تتقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بالطبع الى
مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد لفظة صيغة
تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها و
معرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة الاخر وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة
بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخيرتين

فيه الارض ابرد من الماء

مع ان المراد واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بالطبع في النار والماء وفي
الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورتي النار والماء
هي الحرارة والبرودة ولم يذهب احد الى ان صورتي الهواء والارض
هي الرطوبة واليبوسة فازال في ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ها هنا
قال وانما اختار هذا الترتيب اشارة الى تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال والوجه
الاحكام ليست بحال اختلاف فيه قال بعض المتقدمين ذهبوا الى
ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ
بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم المانع حاصلة
ثم في السخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب جمع كثير
منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء
لانها اكثف وان كان الحاس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام
والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار احر من النحاس المذاب
مع ان الحاس به اشد واما السيلان فان كان هو الانبلال فالماء
هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمانع هو ان غير
الارض والنار اولى به لان النار الطف وارق قواما وليست الهواء
التشكل الاولى القوام واللطافة احتمل ان الشيخ يروم المبنا على
الوجدان الظاهر كما هو ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو
النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ياذن



ذلك من باب الاقيسة والاستدلال وفي ذلك باب آخر اعرض عنه
ها هنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار
يشبه الماء اذا سخن وألطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات
الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ويسمى
حرارة الهواء وبرودة الارض لثبوت النار ورطوبة الماء فظاهرة
كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ الذكر بحرارة الهواء وانما قال
والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا او بالقياس الى النار
حار اذ كان ابلغ في الحرارة من الهواء ولم يمكن ان يقول بالقياس الى
الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء
بان الماء يشبهه اذا سخن وتلطف اي تحلل وشبهه بتجرده وتصاعده
في حيزه لا يكون هواء لان ذلك لا يكون شبيها والبخار هو اجزاء صغار
مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة
واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف
والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء
لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله ولا الارض
اذا خليت وطباعها ولم تسخن لعرض بردت وهذا استدلال على برودة
الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات
السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا احميت النار وفارقتها سخونتها
تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعقة يريد اثبات

ثبوت النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال انها تتولد من
اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة عليها جوهرا
متكاثفة وفيه نظر لانه قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة
والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان
هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب والابخرة
ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء
وبهذا اظهر قوله في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة
والابخرة اشبه بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربع
مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا
الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما
تبين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين مصادرها لما قال البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار تدل على تباين مصادرها
ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى وهي استناد اقتضائها للامكنة المتخالفة
على ما يشاهد لاختلاف الصور وهو ليس هذا الاختلاف في نفس الامر
لكنها لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح
كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضائها
للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال



بحثاً مما اوضح الاستدلال الثاني على اختلاف الامكنة والمراد بجانب
العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على اربعة صعود
النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء
وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض
وهما ايضاً ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله ولكن
في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد قرب الجسم الى مكانه
الطبيعي قرباً وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجماً فينتقص
معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة
في الاطراف اظهر قوله من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط
الماء اياه مجتمعاً تحته مستقلاً لا بالطبع كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة
واسرع طفواً والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركة
الاخرى لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية
وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها ومن المحتمل
ان يبقى جزئيات العناصر لا تميل الى الامكنة الكلية بالطبع بل تقسر
اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير
اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً
فهو اشد ميلاً واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير

اجزاء العناصر تتحرك الى الامكنة اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر
والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته
اياه مجتمعاً تحته مستقلاً اياه لان [illegible] الى ان العناصر كلها حاصلة [illegible] لم
لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويعينه فعلى فوق ولذلك يطفو
الاخف فوقه واحتج عليهم ببيان تضمن ابطال جميع احتمالات المذكورة
فلما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء واشار الى الباقية بقوله وكذلك الحال
في الحركات الاخر تنبيه قد تبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء
كلما تقطر امتد الى حد [illegible] ولا يكون ليس الا في موضع الرشح و
يكون عذب الماء والجار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال
ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواء فيجمد
سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم
ذلك السحاب يبط ثلجاً ثم تصحو ثم تعود يريد اثبات الكون و
الفساد في العناصر والاستدلال بها على اشتراكها في الهيولى فقوله
تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد و
تضعف بل تقع في آن وتسمى فساداً وكوناً كما مر وتغيراتها بكيفياتها
تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون
انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر
اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها و
كل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر



الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما
يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف
لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء
من الارض الا بعد تكونها ماء وح يكون ذلك التكون بالحقيقة
تكونين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين
النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء و
الارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد
فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسايط واربعة من الباقية مركب
من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما
والاثنان مركبان من ثلث بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه
فالشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد
بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكر يشتمل على نوعين احدهما تكون
الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهور الكثرة المدركة
فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها و
انتقاصها بسبب ذلك ظ فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا
نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيها لان الهواء لا يستقر فيها
بل حدثت وانفصلت بالغليان ونحوه فلشهرة هذا النوع لم يذكره
الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من نوعين المتعاكسين يكفي في بيان
كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر

الشيخ

الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء كما شاهد
على شيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار
اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب او ان لا يكون
منه بل اما ان يجتمع من الهواء اللطيف بخار مائي ذهب اليه منكرو الكون
والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح
مما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان كل اجزاء
المائية ان كانت باقية فقد تصاعد جدا لفرط حرارة هوائه ولا
تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة
اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته
الاناء مرة بعد اخرى فتنقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله
الاولى واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان
قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول
مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي
تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان
تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من
خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لان تكرر
حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى

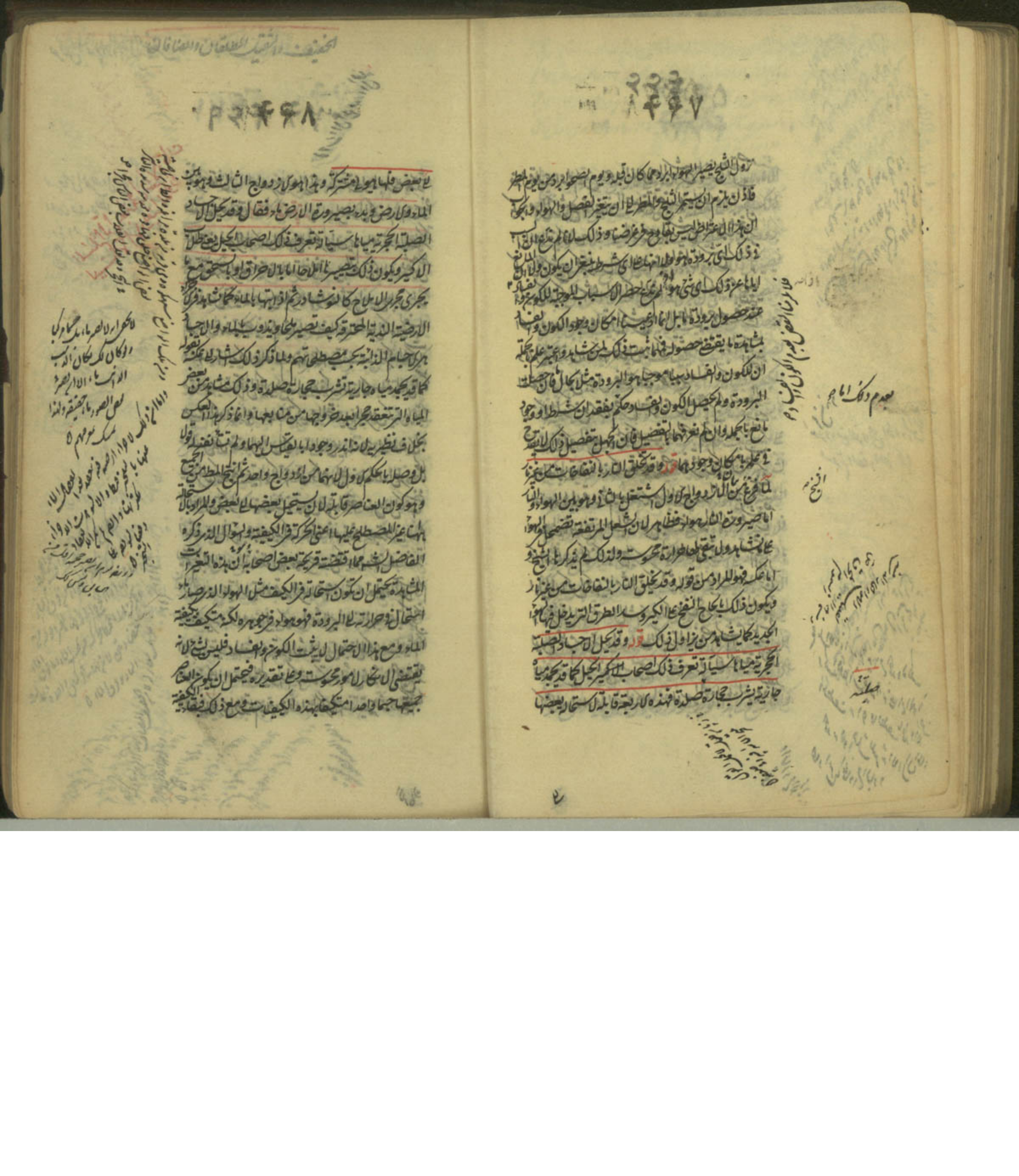


الاناء ما حدث عليه وتكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى
ذلك بقوله كلما لقطرة بدا اى حدثت وقيل على ذلك ان كان
برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان
يصير كل ذلك الهواء ماء لا محالة فيسيل الماء وتتصل به هواء آخر
ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا وليس كذلك فعلم
انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء
لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ
الكيفية بطيا فاذا الح عليه القوة المتكيفة اشتد تكيفه بها فوق
ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاوانى الرصاصية مشتملة
على المايعات الحارة تسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور
لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والهواء لسرعة تكيفه بالكيفية
الغريبة يحيل الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اذ الحق منه ويتصل الهواء
بالسطح عاد لافساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح من خلل ذا
الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون
فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان فى ذلك نقض
انه لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح لكنه ليس الحكم بانه لا يوجد
الا فى موضع الرشح مطابقا للموجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليسيل الا فى موضع الرشح

فذا

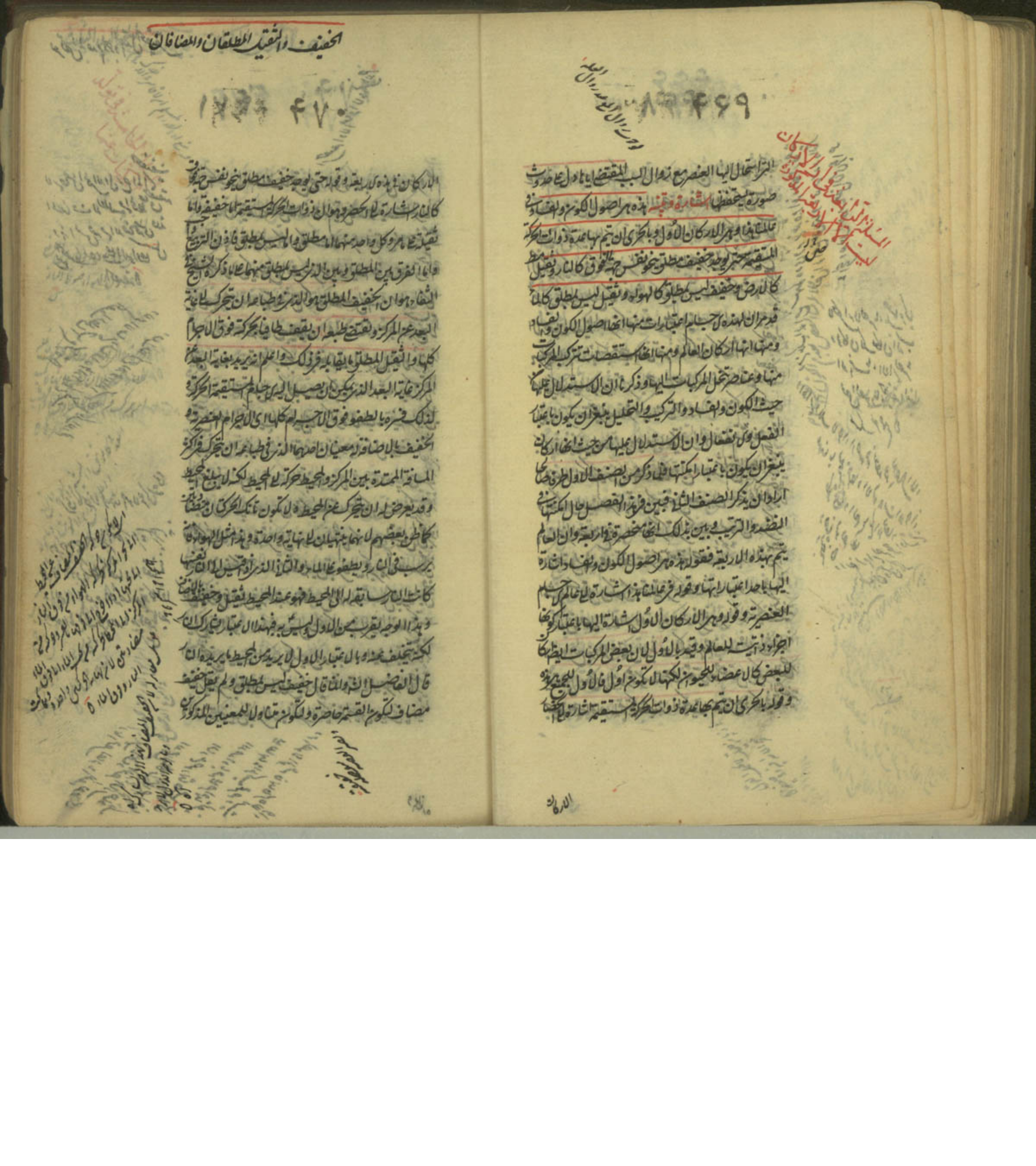
فذا قوله على انه لم يمتنع وجود الندى على الرشح بل منع اختصاصه
بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفايدة والثالث
ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان
يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه
وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون من الماء
الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة
وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب
المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب
الى ذلك الموضع من موضع آخر بل من انعقاد بخار صعد اليه
ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى
وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب
الهواء البرد فيحيله ثم يعود ويريد بالبرد البرد الشديد وهو فى
اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد
حكا انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد
اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا هذا بيان الازدواج الاول
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء
ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى
المواضع التى تختفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب
اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعيد

يزل



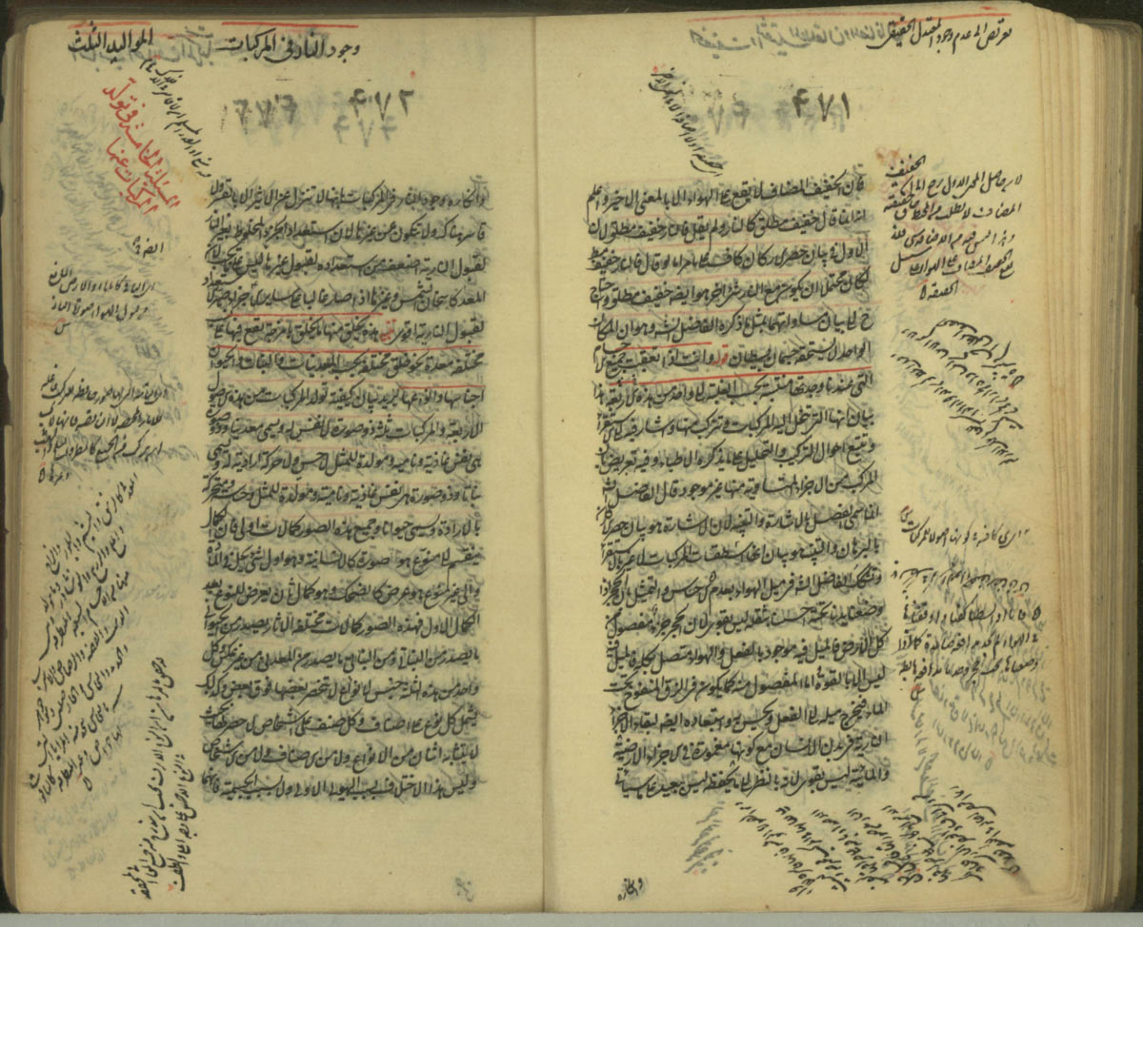
قول الشيخ يصير الهواء بردا كما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يسمى الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع الا ان
في ذلك اي برودة الهواء الا انها ظاهرا اي شرط بتعذر ان يكون ولا الا مانع
ايلاما عن ذلك اي شي هو او لم يمنع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد
عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد
بمشاهدة ما يقتضي حصولهما فيما ثبت في ذلك لمن شاهد وعبر علم بالجملة
ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت
البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود
مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح
في علمنا بامكان وجودهما قوله وقد تخلق النار بانفخات من غير نار
لما فرغ من بيان الازدواج الاول اشتغل ببيان الثاني وهو بين الهواء والنار
اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل والهواء
على ما تشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ و
اما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بانفخات من غير نار
ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء
الجديد كما يشاهد من نزاول ذلك قوله وقد يحيل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الاكسير الحيل كما قد يجمد مياه
جارية تشرب حجارة صلدة فهذه كالرابعة قابلة لاستحالة بعضها

الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين
الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحيل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب
الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما
يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما تشاهد في الاجزاء
الارضية الذائبة المحترقة كيف تصير ملحا ويذوب بالماء والاجسام
هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض
المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس
بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم تأت بعده قوله
بل وصل بالحكم الى قوله لانها من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع
وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة
ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة في الكيفية والسؤال الذي ذكره
الفاضل الشارح مما قد حصت قريحة بعض اصحابه بنحوه ان هذه التغيرات
المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثل الهواء الذي صار ماء
استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية
الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس لشيء لانه
يقتضي انكار امور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر
جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية



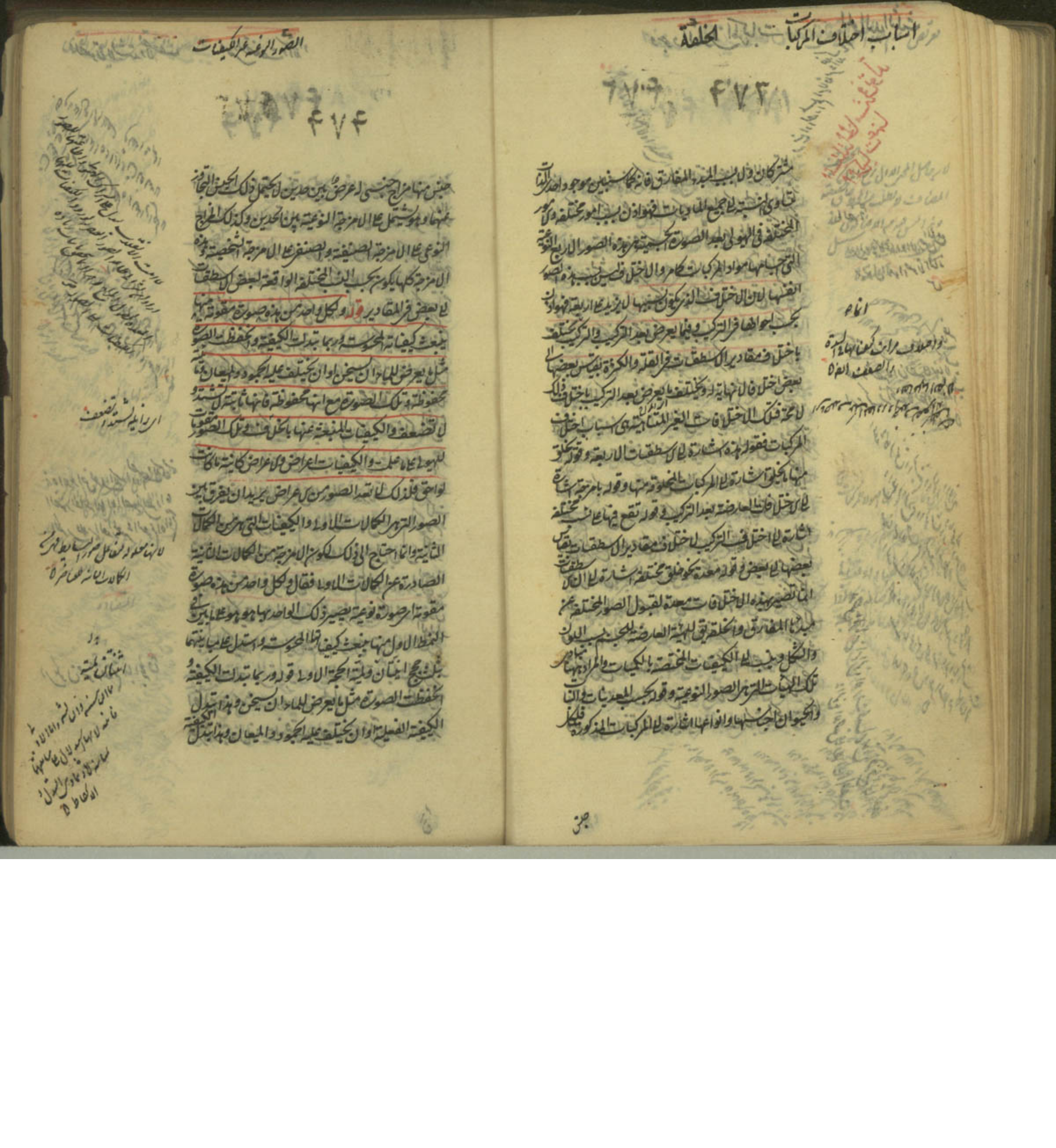
الى استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث
صورة تحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون والفساد في
عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عمدة ذوات الحركة
المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يحو بنفسه جهة الفوق كالنار وثقيل مطلق
كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
اقول ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات
منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من
حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار
الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان
ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا
اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في
النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم
يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام
العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها
اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان
للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولا فالاول للتمييز وقوله
وقوله وبالحرى ان تتم بها عمدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار

الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق يحو بنفسه جهة فوق
كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما
ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب
واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في
الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية
البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام
كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن
المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة و
لذلك فسره بالطفو فوق الاجسام كلها اي الاجرام العنصرية و
الخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط
وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تاركا الحركتين معا
كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه
يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشترك الاثنان
لكنه يختلف عنده بالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده الناس
قال الفاضل الشارح والنار قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف
مضاف لكون القسمة حاصرة ولكونه متناولا للمعنيين المذكورين



فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم
انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان
الاول في بيان حصر الاركان كاف كما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق
لكان يحتمل ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق ويحتاج
الى البيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يستحق جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه الاربعة هذا
بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء
وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان
المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح
انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان
بالبرهان والتنبيه هو بيان انحصار اسطقسات المركبات الا عبر بالاستقراء
وتمسك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الحس والتمثيل ان الحجر اذا
وضع بين يدي تحته حس بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول عن
كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل
ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت
الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به وبتعاده ايضا لبقاء الاجزاء
النارية في بدن الانسان مع كونها مغموسة في الاجزاء الارضية
والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي

قوله والنار موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا
قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغيره
لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ليس على ما يجب لان
المعدن كالسحاب تسخن الشمس وغيرها اذا صار غالبا يحاليا سائر الاجزاء استعداد
لقبول النارية اقوى تنبيه هذه تخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على
مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول
الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى
نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال
ينقسم الى منوع وهو صورة كالناطقة وهو اول شيء يحل في المادة
والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد
الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني
ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل
واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها حتى
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما



مشتركان وللاسباب المبدء المفارق فانه كما سنبين موجود واحد الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن سبب امور مختلفة ولا امور
المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هذه الصور الاربع النوعية
التي حصلت بها مواد المركبات كما مر والاختلاف فيها بسبب هذه الصور
انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى
بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله تخلق
منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة
الى الاختلافات العارضة بعد التركيب في قوله تقع فيها على نسب مختلفة
اشارة الى الاختلاف في التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس
بعضها الى بعض في قوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الكل
انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن
مبدئها المفارق والخلق هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون
والشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد بها هنا
تلك الكيفيات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فيكل

جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز
عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج
النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه
الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات
الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها
ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وتحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهي
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها لا تشتد و
لا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف ذلك والصور مقومات
للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين
الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات
الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة
مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في
النمط الاول منها ينبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما
بحجج اثنتين وليته الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية و
تحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل
الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية



الانفعالية وماهية محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدل غير
المحفوظ في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال
الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما ان
حكم بذلك مطلقا فممنوع وان قيد الحكم بحال البساطة فمسلم وهو الذي يقتضيه
فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه
اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم
بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الجزئية وهي اعم
من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف في ذلك لان الف
لا يكون اشد انية من الف اخر وجاز ان يكون اشد حرارة من اخر
قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف
ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك
انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراءه فذلك
لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه
قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد
بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيه فان صح الدليل
فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى و
اقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الذي له حال في
نفسه قار تتبدل نوعيته اذا قيس الى ما يوجد منها في آن ما بما يوجد في

آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين
يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم
دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف
هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك
الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم
ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة
من تلك الهويات واما الحال التي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدلها
وهي الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدل
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثانية
وهي اعم من الاولى ليس تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب
الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لا تقوم فلذلك لا
تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع و
سكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا
فيما مر ان الطبيعة هي مبدا اول للحركات والسكونات التي تكون
بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة
التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة
عن الصور النوعية فنبه بها على ان الصور النوعية هي الطبايع



بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع و
باعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات
في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ
في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان
البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك الى ان
تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
فقوله لها ما لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة
عليه بانه لا مزاج ح بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات بطبائعها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد متشابهة
في اجزائها وهو المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن
ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب
مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه
وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد
وكلها مح فاذن ينفعل كل واحد منها بالصورة وينفعل في كيفيته ولا
يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية

الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر
الصور وتنكسر الكيفيات فهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة
المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل لها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى الحار
وتستسخن بالقياس الى البارد وكذا الكلام في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع
في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في
كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها
لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اراد المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين
غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين الاستقصات
ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على
التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي لا استحالة
لكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة
توسطا ما اي لو كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت
الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث
والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق بل توسطا ما
قوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها
اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون
متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون
متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في

الكتاب وقال الفاضل الشارح المزاج مبني على اثبات الاستحالة و
الشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات التي بها الا
التي ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية
المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وهيهنا بحث وهو ان
في الكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في ساير المواد بالكيفيات
الفعلية وهيهنا جعلتم الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصورة هيهنا فاعلة بذاتها لا بالكيفيات
الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب
انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها
هو استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصورة فاعلة في غير موادها
بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا اذا
اقتضت بحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها في ذلك الكمال
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزجت
المائية بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء ان يبرد
الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في
الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة
وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة لا تفعل في
غير مادتها بتوسط الكيفية المتوسطة ان الماء الحار اذا امتزج

بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار
من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل
هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في
الكيفية الى الكيفية وفيه ما فيه والعكس تقول لا استحالة في الكيف
ايضا ولا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء
نارية واخلت وللماء يظهر اثر برده بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا قد
تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية التي لظهور المركبات
لا تنحط عن الاثير بما هو بل تكون هناك وكان من قدماء المحققين من
ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القايلين بالخليط فانهم كانوا
ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان لا
لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن كل
الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا خفيا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما
كان بارزا فيصير مغلوبا وخفيا بعد ما كان غالبا وظاهرا فبازائهم
قوم يزعمون زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ
من الغير فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه

ايضا

من الماء المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء
متخلخل لم يستحيل جاراً لكثرة لكان ساريا في الظرف ويفترقان بان احدهما يرى ان الكرة
برزت من داخل الماء وان في جرمها وردت عليها من خارجه والثاني يحكم
الى ذلك الحكم بامتناع كون الشي اعظم لا شي وامتناع صيرورة شي اشياء فالشيخ
لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل في التلخيص عما يفيد من المذهبين فقال القول
بالمزاج لا يحكم مع القول بهما وقدم الراي الحق الذي اختاره الحكماء وقرر اولا
مذهبهم وهو كذا ثم اشتغل في تزييف الآخر واستدل على ذلك بكثير من الامور
من المشاهدات قوله فان قلت في ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض
حين تحمى من غير وصول نار غريبة اليه هذا اول الاستدلالات وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثقال
من غير حصول نار غريبة بمكمن نفوذها فيه فالمحكوك هو الشي الذي
الصلب الذي يمسه شي مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما
تحمى الى التحرق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يخلخل الهواء بالقسر رقيقا فالمخلخل كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء
الخارج عن الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تلزم
التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة
والمخضخض هو كجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه
يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن في متخلخل
من الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالنفوذ فيه بتكاثف قوامه وهذا الاستدلال

ثاني وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في الانائين احدهما مستحصف
اي متحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى ان له
الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار
وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر بسبب
القوام بسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله
وحال الاثقال من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في ان يسخن لمنع النفوذ
في بعض ان يسخن ممتنع الحشو اذا كان لا يخرج منه شي يعتد به حتى يخلف
مكانه شي يعتد به صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في
فمها وهذا الاستدلال الثالث وهو ان الاثقال المصموم يجب على
تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن سخونة ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شي يعتد به فيه الا بعد خروج شي منه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله
واعتبر حال القماقم الصياحة وهذا الاستدلال الرابع وهو ان القمقمة
اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق
بعد صيرورة اكثر مائها نارا او تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر منها الدواب
وهي من حيل المتحاربين فحدوث السخونة والانشقاق واضحا مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها دليل على الاستحالة والكون معا قوله ونظر
ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من جنسه لا يصعد لثقله وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو لا استحالة وقول الفاضل الشارح



ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلطلب برد و بالطبع
لانه يقتضي ان يبرد مثل من غير وضع على الجمد مثل تبرده
او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك في الخضخضة من غير تولد
تكونه ولا نارية هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز
وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان تكون النار فيما يغلب عليه البرد
بالطبع اغرب قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وتاثير الخلخلة في تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى
يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالته قوله فهل يمكنك ان تصدق
بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها تخلفه لبقية منها
فالبحث في ظاهر الحجر وباطنه وتحسن فاشية في جميع جرم الزجاج الذي
عند اشفاف البصر فلو لم يكن في الحجر شيء من النارية الا الباقي فيه عند
التجمر لكان لا يمكنك ان تصدق بكونه لكونها لا تبرزه رطوبة ولا
يلحقه لمس ولا نظر فكيف لو كان هناك كمون و بروز لكان اكثر الكامن
بروزا و خارجا ثم الكلام بعد هذا طويل في بيان فساد هذا المذهب بان
النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل و يظهر في ظاهر
جرمها و باطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل
الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذي لو كانت
قبل ذلك في الزجاج موجودة لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا فانه
مشف فلا يمنع البصر عن النفوذ فيه فحصول الحس بما في باطنه يدل على انه لم يكن

النار البسيطة ليست مرئية

في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لا تمنع التصديق بوجودها بالفعل
فيه لوجود الا بجزؤه الرض و السحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن
ان التصديق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت منها حال الاشتعال
مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لا بطال
احتجاجات اصحاب هذا المذهب بذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه
بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام
فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية
الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة اجزاء النارية التي فيها مع انها غير
ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون الخشب مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن البدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية
كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا اخل في مقالة الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها
منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله اقتضوا مذهبهم والا لزمهم
نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون اذا
علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء منها ولذلك اصول الشعل و
النارية قوية مشفافه لا يقع لها ظل و يقع لما فوقها ظل من مصابيح
اخر يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون
لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها و قيدها بقوله الساترة لما وراءها
ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر على كونها مستضيئة

وهو انفصال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرف
شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية
المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل حيث يكون
النار فيها قوية من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل
غير حاجزة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي راس الشعلة قوله ومما
انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان التخفيف لانتشاره وظلامه لاستعداد الصنوبرية مختصة بالنار
هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال التخفيف وعدم الظل في
اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التخفيف و
الظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون كالكرة
مخروطا صنوبريا فالاجسام تتفرق في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب
بانه ربما لا يكون شكلها كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة
وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك
يكون التخفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فيتبين من هذا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا
استحال اليها اي النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن
انها طفيت المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان
المرتفع عن الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو القطع اي الدخان

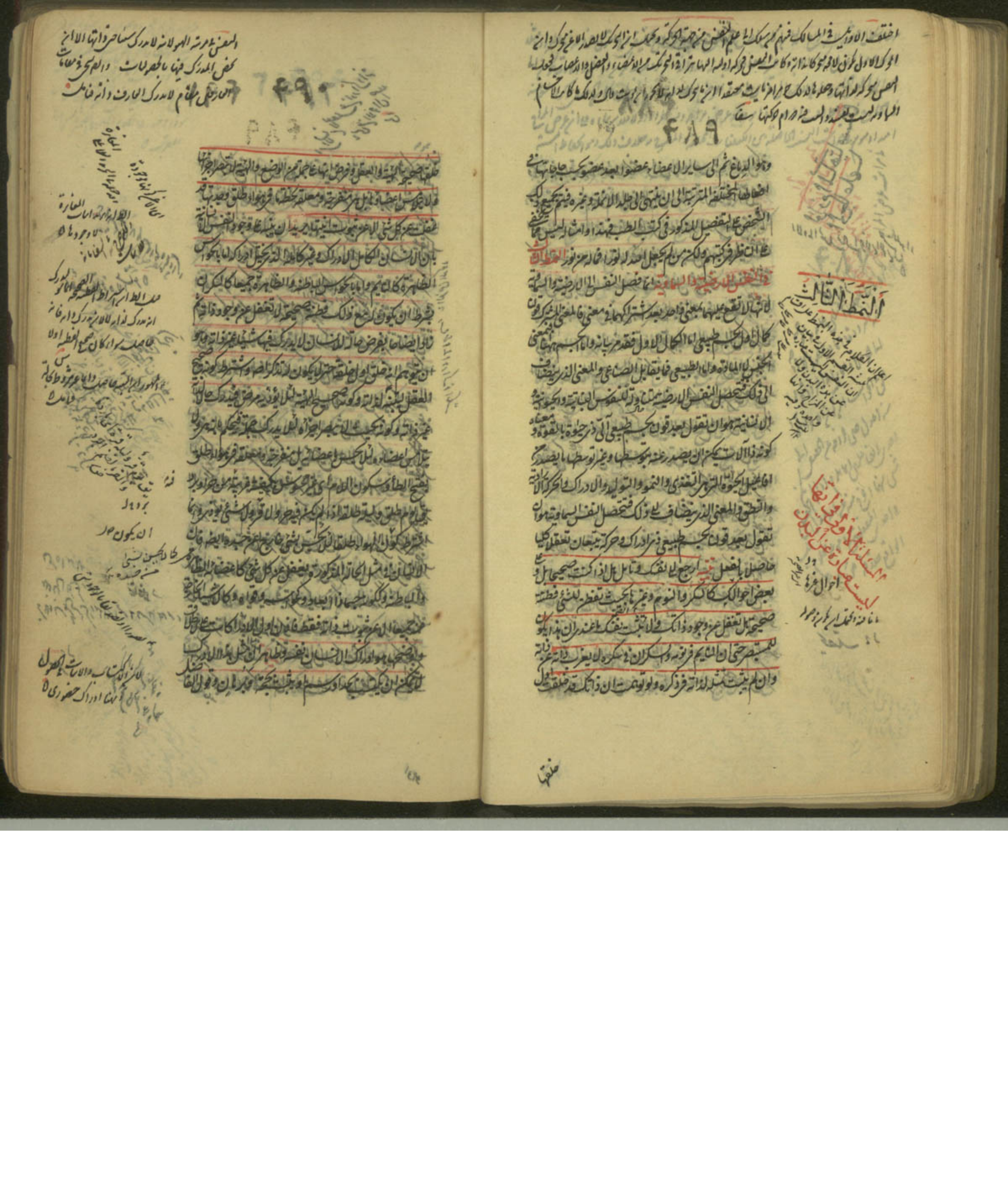
بالفصل لبعده عن مجاورة الماء والارض وعن لطافة اجزائها وقربه
الاثير يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره ويرى
الاشتعال ممتدا مع سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب
فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم
الاستضاءة فيظن انها طفيت وذلك ليس بطفو قوله ولعل ذلك من
اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما في الفتيلة المشتعلة مثلا فربما
صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الفتيلة تشتعل ثم تنطفي قوله والا
ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة
الارضية دخانا الذي كلما توجد النار قل لانها يكون اقدر على احالة
الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة
وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها
فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها
الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب
النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وتبيينها
في المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك في هذا البحث لا
يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه
بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس
دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة



بما تبين ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لطافتها

انظر الى حكمة الصانع بدء بخلق الاصول ثم خلق منها امزجة شتى واعطى
كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن
الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره
نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل
ابا نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة
حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة
وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال
سببا لكل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال
مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات
الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى
العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي
عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة
منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر
اعلم ان انكسار الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة تقتضي
نسبة ما الى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لان يفيض عليها صورة او نفس
تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة
بمبدئها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج
لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره

واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وقوله الموجد للشيء هو
الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما لوازم
تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل
فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء
وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات يحتاج مع ذلك
الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان بان المباحث الطبية تشهد بان اعدل الاعضاء جلدة
الاصابع وابعدها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان تتعلق النفس
بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا
يقتضي كونها اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث
اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزء الثقيل عليها
وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من
التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس بها ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب
محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو
يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو
يغذوها وهو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدء للحس والحركة



اختلف الاوائل في المسالك فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة وحيث انه راى انها لا تصدر الا عن محرك وان
المحرك الاول يكون لا محالة متحركا لذاته وكانت النفس محركة اولى للبدن فهي متحركة لذاتها والعضل والاعصاب تحرك
النفس بحركة لذاتها وعلمها الى ذلك ... محققه الانسان لانه لا يحرك ... ولذلك كان الاجسام
السماوية ليست لجسد والنفس ... لكنها ...

وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في
افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك
الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى
على من نظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث

في النفس الارضية والسماوية

اما فصل النفس الى الارضية والسماوية
لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى هو المعنى المشترك وهو
كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم فهو ههنا بمعنى
الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف
الى ذلك فتحصل النفس الارضية ممتازة وله للنفوس النباتية والحيوانية
الانسانية هو ان تقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه
كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر
من افاعيل الحيوة من التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان
تقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا
حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى
بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرهما بحيث تفطن للشيء فطنة
صحيحة تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون
للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول

خلقها

النفس في مرتبة الهيولانية لا تدرك شيئا حتى ذاتها الا انه
يحصل المدرك فيها بالمعقولات والتي هي في مقامات
الى ان يصل مقام لا تدرك الا ذاته فافهم

خلقها صحيحة الهيئة والعقل وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها
ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد
غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها اريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية
بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي يخيل ادراكه اما بالحواس
الظاهرة كالنائم واما بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران
بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا تغفل عن وجود ذاته ثم
زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو
ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح
العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حاله
غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جسده فيحكم بانه هو
من اعضائه ولئلا يحس اعضاءه ان منفرجة ومعلقة في هواء طلق
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيها حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما
اشترط كونه هواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان
الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة
والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وعن حواسه وقواه وكل ما يشاكلها
عن جميعها الا عن ثبوت ذاته فقط فان اول الادراكات واوضحها
وافصحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك
لا يمكن ان يكون بآلة او حس او بشيء بحجة غير ذاته وهو قول الفاضل

الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها
برهانية ثم تحلل فاقام البرهان عليها ثم تنبيه لبراهينه حفظ كانها
فائدة بالاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك
وما المدرك من ذاتك أترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك
بها تدرك أفبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ
الى وسط فاذن لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة
اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا
بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بان بحث عن
المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وانه
المدرك وبدء بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالحس المشترك
وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك
بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور
لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض
كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون في ذلك الادراك بلا مشاعر
الظاهرة او الباطنة بلا وسط وجه لا يتصور مغايرة بين
المدرك والمدرك تنبيه أتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك
من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت

او ما تلمسه لمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك فان
حالها سلف في مع ذلك فقد كنا فرضنا لها اولا من الفرض
انفصل الحواس عن افعالها فيتبين ان ليس مدركك حينئذ عضوا من
اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح
ولا المدرك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحن
نفسك وما نبهت عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء التي قد
لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون
انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا
مما يشبه الحس مما سنذكره يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست
بجسمانية فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او غير محسوس
وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو
اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام
ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما
ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا
لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو في الفرض
المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته
وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا
يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح
وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه جملة

يتحقق من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه
وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها
جزء المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره
فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان
يغفل عنها المدرك لذاته حال الادراك لكونها غير ضرورية الادراك
في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا شبيه
بالمحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته
في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور
جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان
اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك
بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من
مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا
اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اثبات الاشياء
التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله لان
وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما يذهب الى اثباته بمعلولاته
التي هي افعاله واثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها و
الشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو

ان

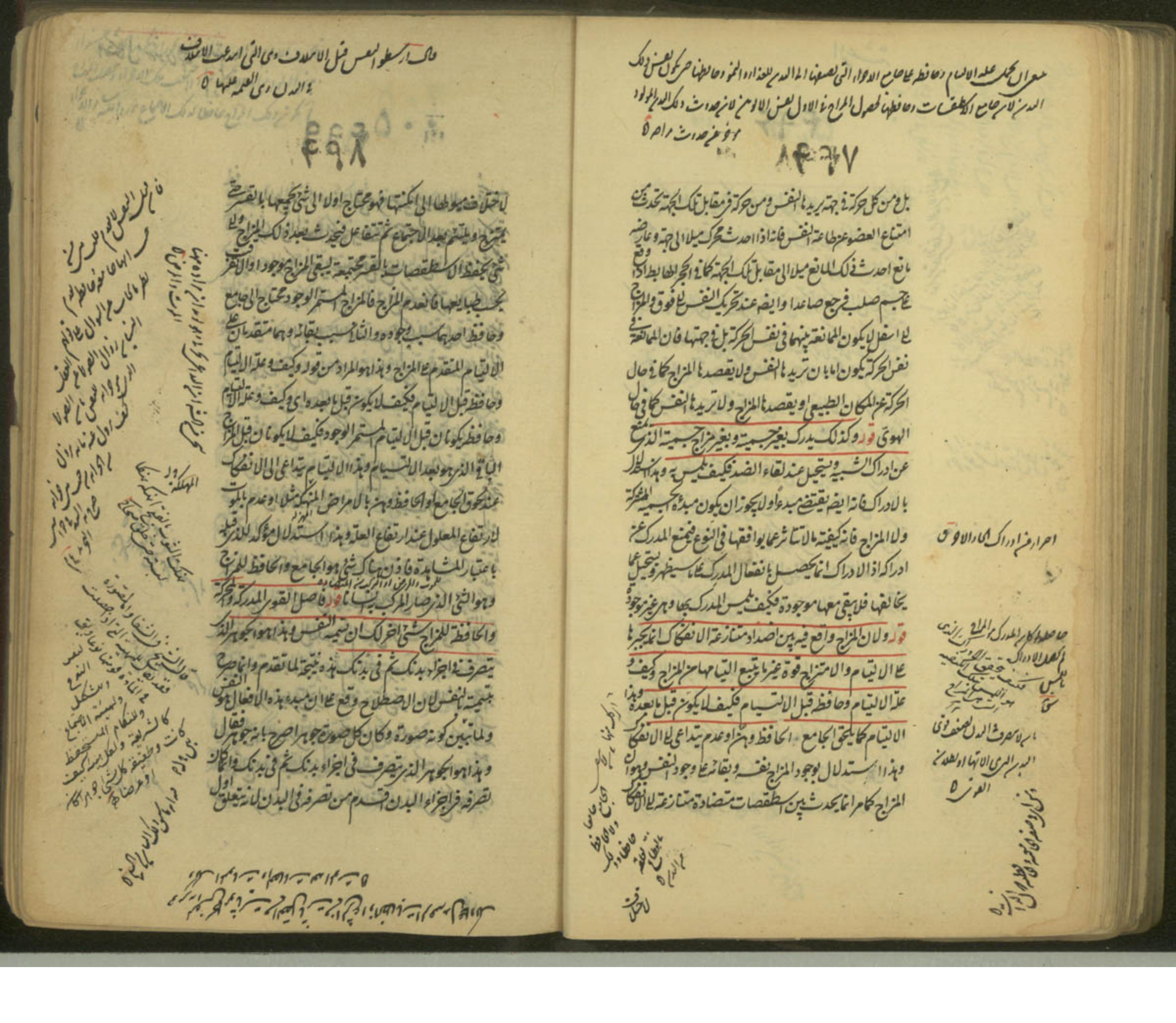
ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك
ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير
اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل
الانسان به على فاعل معين وهو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل فاعل
معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه
فلا يمكن ان يستدل به عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على
الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاعل دون
اثبات الانسان نفسه بواسطة فعله ما مر والفاضل الشارح نسب كلام
الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة هي ان ذات
الانسان ليست من اعضائه فقال الانسان عالم بثبوت ذاته وان كان
غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة
لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم
ذاته المخصوص ولا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما
تجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري
ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة
المحركة فلا مغايرة بين النفس بهذا التفسير والهوية وان اراد بها شيئا
اخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من
ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال
اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج

جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل
المنسوبة اليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور ساير
الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها
وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول
متنوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن
الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية
ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد
والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس
نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي
يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور
نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة
كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض
هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة
ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك
لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدء باظهر الافعال المذكورة

مبادي لفصول متنوعة

الرعشة

وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا
وذلك لانها يقتضي مبدء ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان
لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان
يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق
حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا في وقت
حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق
ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما
اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها
لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته
في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان
المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه في جهة
الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة
اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في
جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا
يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته
بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب
الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط



معنى ان يحكم عليه الالتيام وحافظ عما حاج الادواء التي يصفها المالدي للغذاء والنمو وحافظها حي يكون النفس ذلك
البدن لان جامع الكلفقات وحافظها لحصول المزاج في الاول النفس الاولى لانه حدوث ذلك البدن المولود
موقوف على حدوث مزاجه

۴۶۷

بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من
امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه
مانع احدث في ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع
على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في
نفس الحركة يكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال
الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال
الهوي قوله وكذلك يدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع
عن ادراك الشبيه ويتحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به وهذا الاختلال
بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدءا ولا يجوز ان يكون مبدءه الجسمية المشتركة
ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن
ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك عما يستظهر ويتحيل عما
يخالفها فلا يبقى معها موجودة فكيف يلتبس المدرك بها وهي غير موجودة
قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها
على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف و
علة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا
الالتيام كما يلحقه الجامع الحافظ وهذا وعدم يتداعى الى الانفكاك
وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان
المزاج كما مر انما يحدث بين الكيفيات متضادة متنازعة الى الانفكاك

قال ارسطو النفس قبل الاسلاف وهي التي ابدعت الاسلاف
في البدن وهي العلة عليها

۴۹۸

لاختلاف ميولها الى اماكنها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى
يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج ولا بد
من شيء يحفظ الكيفيات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا افترق
بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب لوجوده والثاني سبب لبقائه وهما متقدمان على
الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام
وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج
الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك
عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت
لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله
باعتبار المشاهدة فاذن هاهنا شيء هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشيء الذي صار المركب به انما هو قوله فاصل القوى المدركة والمحركة
والحافظ للمزاج شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح
بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس
ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال
وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان
تصرفه في اجزاء البدن قدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول

تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسية التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة لذلك وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة المسائل المسعودية واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف اجزم

لتلك العناصر

قال الامام اذا احوى ذلك فلم لا يكون الجامع لاجزاء مزاج المولود مزاج الام ثم اذا حصل ذلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع وهو اعلم بالله اجزاء

على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كان نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها

النفس

حدثت

لا تشبيه ... على ان الالات الكلات الجوارح المراد فيه للنفس على سبيل الاستعداد او الحوري وانها بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ه

متعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير صورتها انسانا
فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني
كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعداد
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع
حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في
البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدء
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة
تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر
يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة الحادثة في
الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية
وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان
كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى
كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن

لا يخفى ان ما ذكره بعض النصوص ... على ما اورده ... ومنها الى ان الناطقة ... ه

شرح زبدة الا... ابراز الكلمة ...

له المنيين

المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في
الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة
اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ
بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى
شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان يبين ان
الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل
واحد منهما ينفعل عن الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر
فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الالات
هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم
تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك لحسي ثم قال وهو انت عند التحقيق
وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او
بعقلك وان مزاجك يتغير ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة وتزول
عند حلول الاجل بسويعات فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك

المسئلة الثامنة في ... الادراكات ...

المسئلة ... في ان النفس ... وتأثرها عن البدن وبالعكس ه

ففيها مطالب ثلث ه

اشارة الى اتحاد ما مع الحافظ للمزاج ه



دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا
تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال
النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** ولها فروع من قوى
منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال
متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر
وهي من حيث يكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما
ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدء لاشياء متقابلة تصدر
عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملها النفس فروع
لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او
تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه
الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنت
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تاثر النفس عن
البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال
فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا
حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة و
بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فكثيرا
ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا

فتنتقل

تحقيق معنى العادة

الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى
وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية
تاثر البدن عن النفس وهو ظ ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من
الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى و
قد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض
وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة
للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات و
الملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك
الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون
بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة و
كذلك في ساير ما **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند
المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل
في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من
المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا
او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي
لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة
واما محركة فبدء بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل



قيل الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالصدف من الادراك دون الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم تكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعل مبدا فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا بالذات كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعضها بالتقدم فقوله الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة صورة منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذات المدرك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك

ولتنبيه

وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لانا نكون حاضر امرين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محل الحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال

بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيط باثنتي عشرة قاعدة
مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة
كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
محالا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فيعلم
انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبطل
القسم الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو اما ان و
المثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة
التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو
فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك
اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها
فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك
ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزم ان لا يكون ما ليس
بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف
وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقعت لهم
فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم

يتحاش

يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقع في تعريف الحركة
مثلا انه حال ما للمتحرك بل تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك
فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف فان ابا الحسين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرد الى
تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة
مثلا ليعرفوا احالها الى يتساوى في تلك الاشياء ام يتغير التساوي
وكيف نسبتها الى ما يتعلق به وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة
من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات
بذاتها ان المدرك للجزئيات هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك او
جملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء
كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع
ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان
كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون
موجودة قائمة بنفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالالتزام ان صورة السماء في
الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور
ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل



قالت ابو البركات الصورة المتخيلة تنطبع في النفس

٥٠٩

واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في
الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان
افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها
موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول
بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط
بل انما هو مع ذلك من المحالات الظ وليس كذلك القول بان صورة
السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون
الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة
فيه اللتين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما او لاحتمال
ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة
بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة
الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه كاف في
بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادرا
ك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته انه في الابصار انه يرد على القائلين بان
الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية وان التخيل
انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل
ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين
المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على قول من يذهب مذهب
الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس

ولو

٥١٠

وايضا ان هذا البحث خارج عما في الكتب [illegible] التحقيق [illegible]
من انها [illegible] تقتضي التعقيد ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ [illegible]
الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا من المحسوسات [illegible]
لا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها
الجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى المحل [illegible]
فان ذلك يشترك في موضع على كونه امرا غير مضاف [illegible]
علم قطعا انه ليس نفس الاضافة ايا ما كان ومنها قوله حصول [illegible]
والحرارة في القوة المدركة يقتضي [illegible]
الى الاستدارة وان كانت جزئية كانت في ذات وضع [illegible]
محلها في وضع فيصير الجزء [illegible]
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون في ذلك المحل
آلة مستديرا وان كانت كلية لم يكن في ذات وضع ولا يقتضي
ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا
اذا كان الحال هو بعينها والمحل جسمانيا [illegible] من شأنه ان
ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية [illegible] ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل الآلة حارا واما الاعتراضات التي اوردها على [illegible]
من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه في الاشتغال بها يقتضي
تطويل شرح هذا الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعدم



احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك ... ولكن
الحصول ممنوع قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول الشيء فقط
لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع
بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض
وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
... غير ذلك فلما كان
الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك
لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه
حصول صورة ... المدرك لا الشيء ... الاطلاق وما لم يكن هذا
الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الجسم
مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو وجب ... اذ تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا قائما بجسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه
عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وتخيل محال وان كان على سبيل حلوله في
المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ
المترادفة ومنها قوله انا نجد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال في
قد تشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وفي
ذلك ... ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له
والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته ... وحصل

العلم بالذات مثل العلوم بالذات

لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا
حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي
علمه بذاته وصفاته كما نجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله
اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا و يكون ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم اجراء
في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم
منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا
بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية
لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي
تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء ولكن
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر
وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول
ادراكا لكانا معا والجواب ... وهو ان الادراك ليس هو حصول
الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الالة و
هاهنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين

بل في النفس بواسطتها بين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين
المذكورين او غيرهما ومنها قولنا انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات البديهيات والجواب ان
المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة
المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاعتراض
ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك
كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة
انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها و
انما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على
ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها
وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ
في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون
متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان
الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف و
ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته و
الحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه

المرتبة الثانية في درجات الادراكات في التجرد ٥

ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن
فيخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع
غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا
لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبه و
انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك
للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك و
بعض ذلك مما لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا
يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن
في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من
الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط
لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة
بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين
والرابع عن الجميع الا انها اذ قيست الى مدرك واحد سقط الوهم

الاحساس

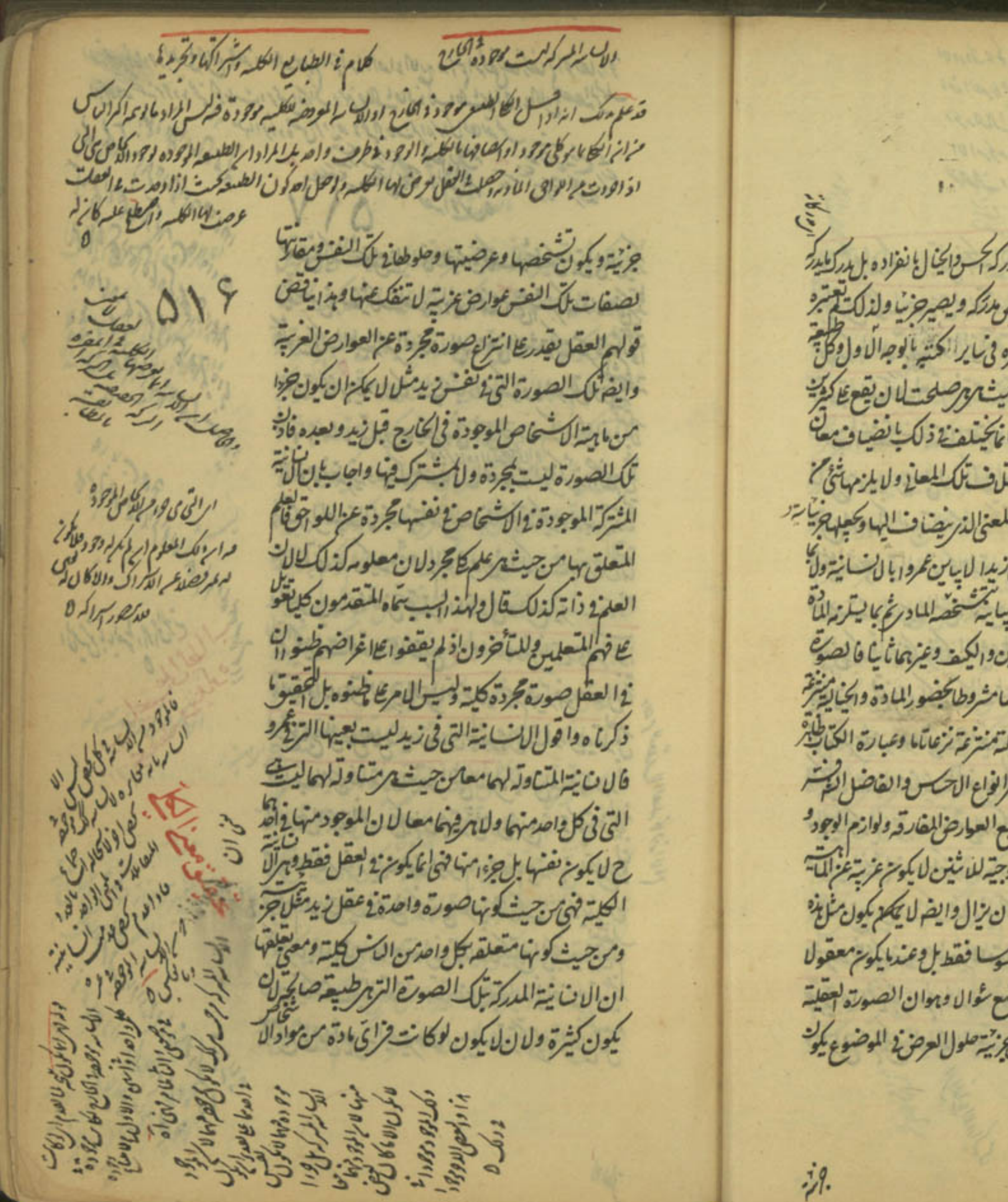
التخيل

التوهم

التعقل

٥٠٥

عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك تتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك تم تعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في ساير الكتب بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث هي هي فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصية هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم بما يلتزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزال وايضا لا يحكم بكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤال وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون



ولا شيء من المركبات موجودة في الخارج — كلام في الطبائع الكلية واشتراكها وتجردها

قد علم مما مر انه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او الاشياء الموجودة الكلية موجودة فليس المراد ما يتوهم اكثر الناس من ان الكلي بما هو كلي موجود او اتصافها بالكلية والوجود في ظرف واحد بل المراد ان الطبيعة الموجودة توجد الاشخاص التي او الوجود ... الخارج وحيث العقل يعرض لها الكلية والحاصل ان كون الطبيعة بحيث اذا وجدت في العقل عرضت لها الكلية ... علمه ... ٥

٥١٦

جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم بمجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا عقليا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتساوية لهما معا من حيث هي متساوية لهما ليست التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص

حصل في ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدرك
زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها
فلكون تلك الطبيعة التي تضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار
الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل
ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية والتي
سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة
والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا بما قاله في مواضع غير معدودة في هو
ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته
ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقل مما من شانه ان يعقل بل لعله
في جانب ما من شانه ان يعقل الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا
باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه
مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان
لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان
يعقل الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير
محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها

كالفكر

بالفعل

كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل
ان يعود الى المعقول الا ان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا
بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان
الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا بذاته والى ما ليس من
شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى
ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي من شانه ان يكون عاقلا بل هو من
القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما
لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر
ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع
وذلك انك ان المحل ماهيته معقولة الا انه في تعقلها تعقل الحال فيها
فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مانعة
عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل
كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه
قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته
وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو
عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو
الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وغير



الفصل الثالث في الحواس الباطنة

عاقل لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل
يعمل بها ليصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها
هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير
المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي جميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ
من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقول ويمكن ان يوخذ
مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو
منع المادة عن كون الشيء معقول واما كون الشيء عاقلا فهو يكون
لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي
بيانه **اشارة** لعلك تتشوق الآن الى ان نشرح لك امر القوى
الدراكة من باطن اذ فيه شرحا وان نقدم شرح امر القوى المنسوبة
للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات
القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة و
باطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات
ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياق
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها الماضي ولان بيانها
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى التحقيق فجعل هذا
الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها
وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة
اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا او اما لما لا يمكن

الفرق بين الصور والمعاني

وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن
المدركة من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بحفظ
معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط
لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك المناسب
للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر
عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا الكل على سبيل المشاهدة
لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة
المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي
اذن في بعض قواك ما ارتسم فيه اولا واتصل بها بداية الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها
تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين

ذهب بعضهم الى ان القوة التي لها كيفية يحصل في المدركة ما لا في ضمن علم الله ما ما للجسم كيف الخ كالازالام لك في جواز المعقولات لالانها وكل على هذا صور هذه الاشياء لان هذا الامر يكذبه الوجدان والبرهان ه

الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى بها يان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله يؤدي اليها البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء اخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقط ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يُرَ خطا فاذن ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدة واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها في تعريف القوة بها و سيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الش على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بالمشاهدة بما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيها

فهذا الخط المرئي ليس موجودا في الخارج ومايتلق ٢٤

منه م

حكم الظاهر في موجود في الخارج ه

لانه يوجب رفع الامان عن المحسوسات

ولذلك عطف على الحس المشترك الخيال

الا الصورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعنده قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظ قال الفاضل الش واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولمثالهم ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما فصورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء

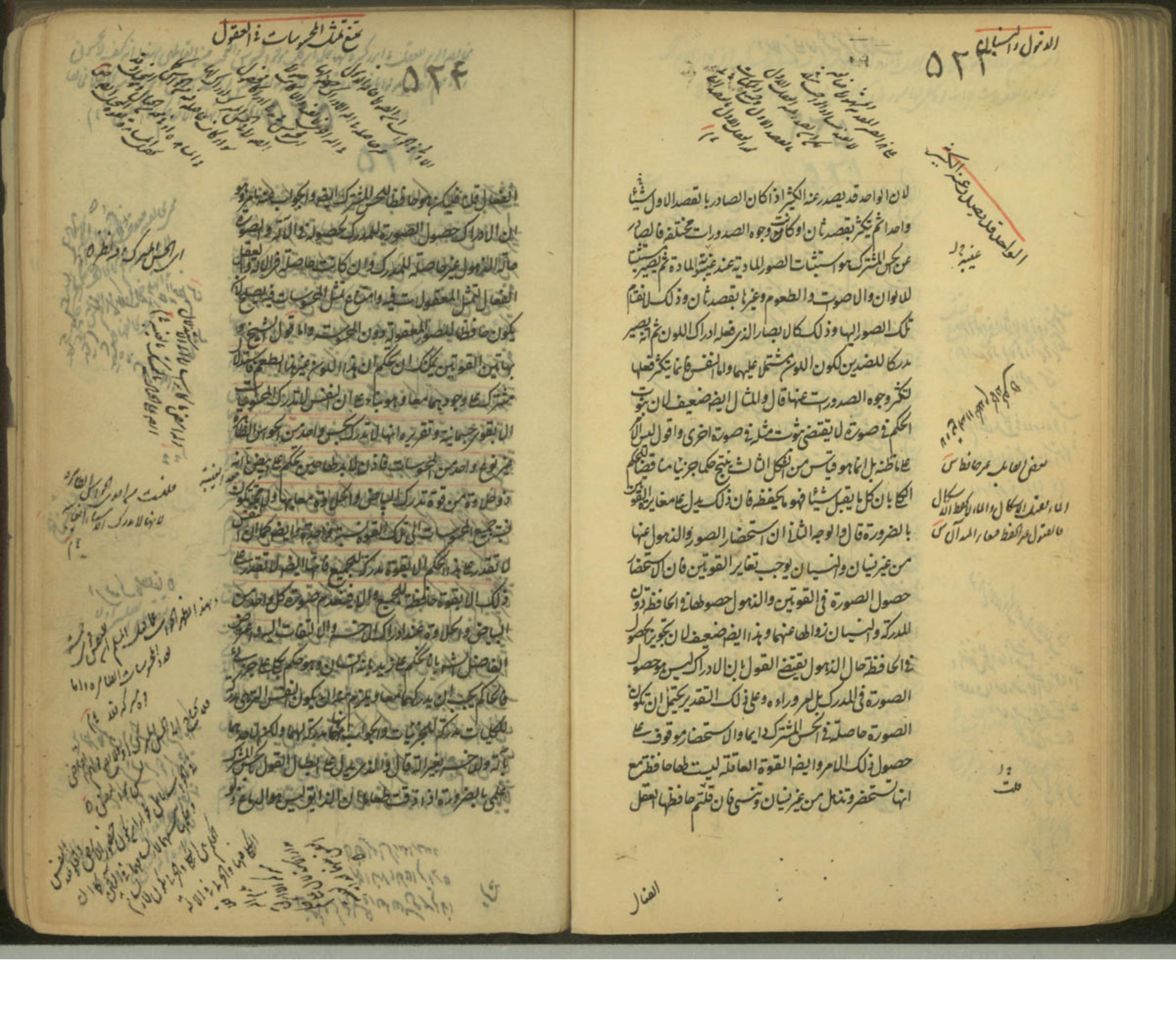
اي قوله وهذا اولى مما قالوه وسبق جواب قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر ش

حكم المقابل كما في رؤية الاعراض القائمة على الاجسام المحجوبة بالزجاج وكما في رؤية الوجه في المرايا ش

قوله لا يدل الخ اشارة الى ان لا فرق (؟)

و النقض للحجة وما ذكره الشارح ... للنقض ... الطلاق المعارضة على ... ... معارضة بالخيال الحافظ للمختلفات ه

[illegible]

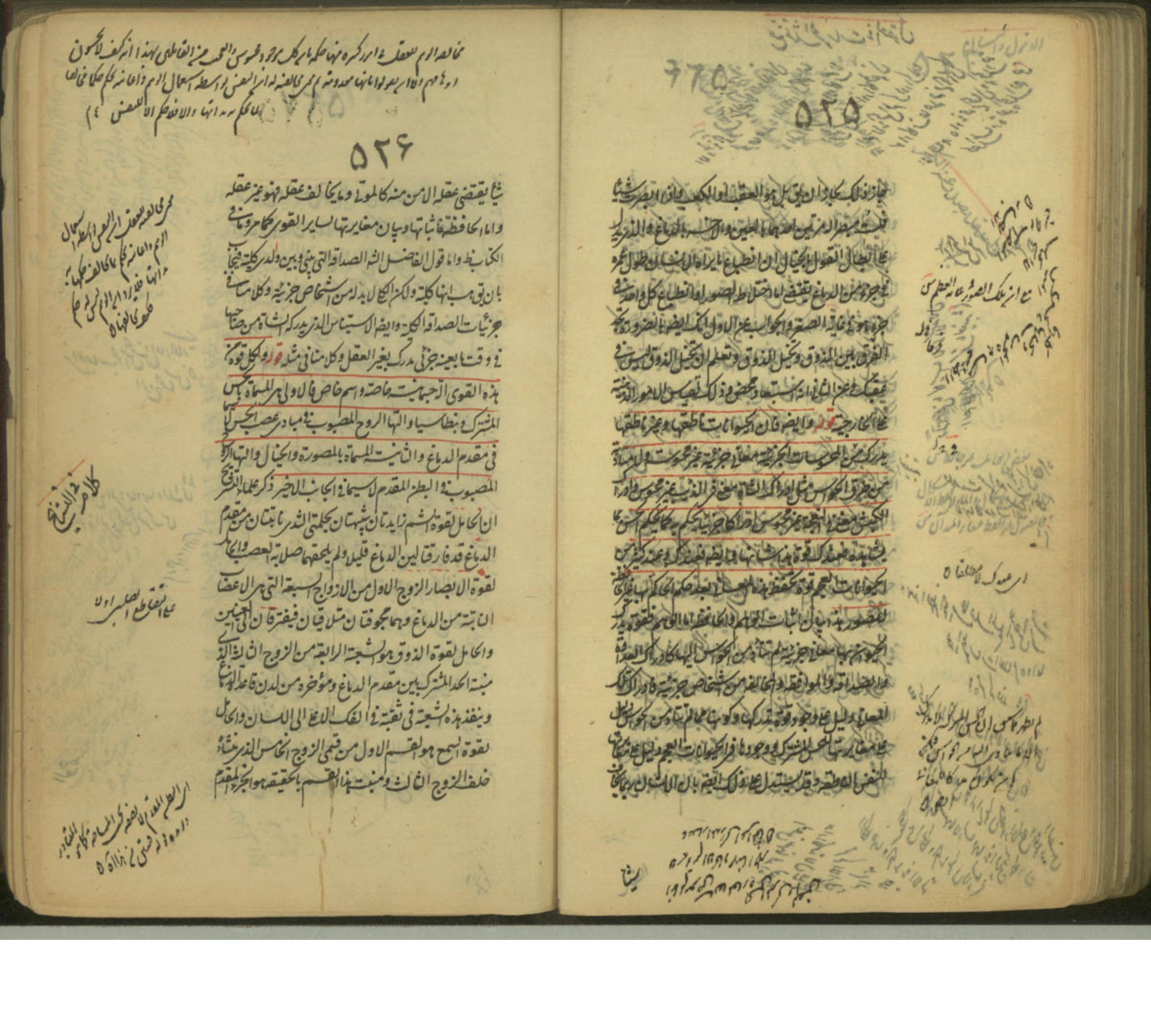


الواحد قد يصدر عنه الكثير

لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر
عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا
للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام
تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها
لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت
الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول البرهان
على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم
الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار
حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظ دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول
في الحافظ حال الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول
الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون
الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على
حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظ مع
انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل

الفعال

الفعال قلنا فليكن هو الحافظ للحس المشترك ايضا والجواب عنه ان هو
ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة
حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل
الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح ان
يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ
بهاتين القوتين يمكننا ان نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاشتراك
مشترك لها وجودهما معا فهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بالحس والحد من الحواس الظاهرة
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين يحكم على بعض بانه
ذو طعم وذو لون من قوة تدرك الابيض والحلو وتجمع معانيها والا لم يكن
نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان
لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على
ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فعند عدم صورة كل واحد من
الابيض والحلو وقت عند ادراك الاخر والالتفات اليه و...
الفاضل الشارح بان الحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي
فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة
للكليات مدركة للجزئيات والجواب ان الحاكم مدرك لهما ولكن باحدهما
بآلة وبالآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك
يعلم بالضرورة اذا دققنا ان الذائق ليس هو الرائي ...



جاز ذلك لجاز ان يرى بل هو العقب او الكعب فاذا ابصرت شيئا
فلست تبصر الامرين احدهما بالعين والآخر بالدماغ ... الذي يدل
على بطلان القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان في طول عمره
في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد منها في
جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد
الفرق بين المذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في
عصبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية
على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية
من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك
الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما
يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضا ... وعند كثير من
الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير
المتصورة ... دليل اثبات الوهم ... اما الوهم فقوة يدرك
الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة
والصداقة والموافقة ... من اشخاص جزئية فادراك تلك
المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل
على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الالات ...

شيء يقتضي عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله
واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لساير القوى كما مر وما في
الكتاب ظ واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب
بان توهم انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في
جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها
في وقت بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من
هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس
المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح
المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح
ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم
الدماغ قد فارقا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل
لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيان فيفترقان الى العينين
والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي
منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ
وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل
لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاؤه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم

من الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ
ومبدء اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه الدماغ ايضا
واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا
في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة انهار
وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال
الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال
اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي
في الاعصاب الى آلته في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في
الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبتشنيع
الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدء
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس ليتمهيد
طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها
وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان
يقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة
في موضع بعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظ قوله والثالث الوهم

والته الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال
الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة
في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية
وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر افعال الحيوانية الى ههنا حكايته
قوله فكون الدماغ كله آلة هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة
بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها
المتخيلة على ما يجيء ولهذا الباب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتحتها
فيه قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن
الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها
عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من كونها
ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه
لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان لشيء الواحد
مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي
عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك و
متصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة و
تصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان

ذلك العدد قدس الله سره وحاصل النظر فيه هنا ان المعنى اذا زال عن الوهم فان بقي محفوظا بعد الزوال فملاحظته ثانيا انما هو بالوهم فالذكر بهذا المعنى هو ادراك محفوظ وسبه انما الوهم والحافظة وان زال عن الحافظة فاسترجاعها انما يكون بان يعمل الوهم بالقوة المتخيلة على امانة احتمال من الصور وليستعرض احدا واحدا منها حتى يكون كانما سانح الامر التي هذه صورتها فاعرض له الصورة التي ادرك منها المعنى المطلوب لاح له المعنى كما لاح له من خارج فالذكر بهذا المعنى هو تصرف في تلك الصور وادراك لهذا المعنى واحتراز له ومبدئها المتخيلة والوهم والحافظة فلا حاجة الى قوة سادسة لكن تلك القوة تسمى حافظة من حيث صيانتها لما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاسترجاعها والصور لها مستعدة اما اذا افتقدت كذلك اول وانت تعلم ان المقصد المذكور يعطي ان الادراك انما هو بالوهم سواء كان المعنى

يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها بهذه القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ وسميها القوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا الشيء ذكره في القانون واورد ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة فههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهذا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل تعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر قوله وهذا ايدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك في وقت اخر وحفظه على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل

هي مبدء فعل تركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل تركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتفضي الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهم عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا الشيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها قوة واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا

في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست الا تفاق هي الخزانة بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذي ينسب اليه التخيل و التفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدء الجميع في الانسان هو الناطقة فلذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله وانما يهدي الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا خص تجويفا اورث الافة فيه هذا الاستدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك و الحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قايمة بعضو اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قايمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء اخر لانه بحث اخر قوله ثم اعتبار الوجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقبض للجسماني ويؤخر الاقبض للروحاني ويتوسط المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذا

من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي و الطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الدماغ على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في الوسط فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار و الشم هناك اولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلم انه علل بذلك لكنه في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة وليس مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة لا جهة للمقدم اولا وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته

بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وجس السمع فهذه حكاية كلامه واذا
كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق في هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس
فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن
تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة
بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان
النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض
وختم بها الفصل فهي غاية من الفايدة لانهم معترفون بذلك الا انهم
ينسبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات و
اذ قد تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فايدة في التكرار **اشارة** واما نظير
هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان للنفس
الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى
التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى
الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي لافعال
مختلفة وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات
لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات
التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمال
المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى **قوله**
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص
باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل

المسئلة الرابعة في مدركات النفس الانسانية

من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من
مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في
الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي قوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها
مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية
عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او التفاتا
والشيخ بدء بالاولى لانها اظهر في الشروع في العمل الاختياري الذي
يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو
ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة
او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل
ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي
يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات
جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله
مقاصده في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل واولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل
لها عند حصول المعقولات الاول فتتهيأ بها لاكتساب الثواني
اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس وهي

زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة و
الشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد
ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان
تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير
افتقار الى الاكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا
وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى العقل
التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار
هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال و
تلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما
يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة
الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى
تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع
في مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا
بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم
الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم

المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما
لنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو
من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع
شوق وهو من اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين وصاحب
المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجىء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة
الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهى ما يكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس
وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو يسمى
بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس
يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد فان كل
ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات
في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا و
ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل
الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة
القدسية وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا
السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فتقع
زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهى زايدة الحقها الناسخون
خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا

لقوله ان كانت اقوى بل عطف على قوله فهيئا بها لاكتساب الثواني
لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر
هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل
لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل
نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب
دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل
في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة
في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب
والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم
قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة
للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب
الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة
الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس
والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته
من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح

في معارج القدس للغزالي وعند العقل المستفاد تم جنس الحيوان والنوع الانساني وتشابه القوة الاخيرة المبادي الاولية للوجود كله ٥

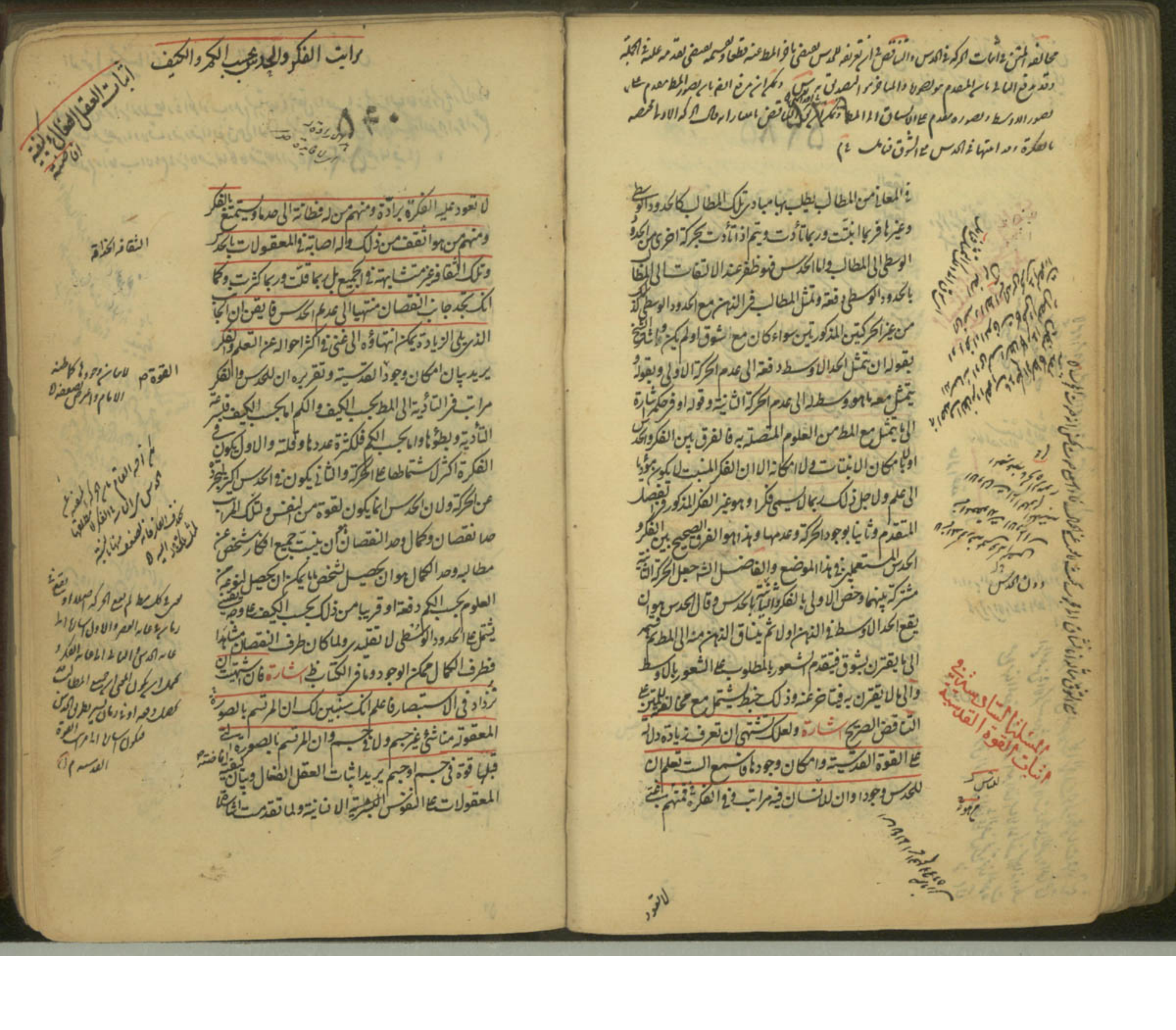
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل
المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد
هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من
القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط
وما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا
للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت
واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب
طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو
وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى
الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما
فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة
الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات قد تستعين بالفكر
وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في
الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة
وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة

المسألة الثالثة عشر في الفرق بين الحدس والفكر

ومرتبة المسماة بالعقل المستفاد

اي انقطعت

يكون م



مخالفة المتن في اثبات الحركة في الحدس والتناقض في تعريفه للحدس بعضي بالفوائد المطلوب عنه قطعا وتسمية بعضي بعد من علته في الجملة
وقد دفع الشارح بان المقدم هو الصورة والمتأخر هو التصديق به
تصور الاوسط والصورة مقدم على الانساق الى المطلوب والتناقض
بالفكرة ومع امتناعها في الحدس مع الشوق فتأمل

في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى
وغيرها فربما انبتت وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود
الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى لكن
من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن والشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله
يتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة
الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس
اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا
الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور وتفصيله
المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر و
الحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس هو ان
يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقسمه
الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط
والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة الكتاب على
التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي ان تعرف زيادة دلالة
على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان
للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم من هو غبي

لا تعود

المسلك الثاني في اثبات القوة القدسية

مراتب الفكر والحدس بحسب الكم والكيف

اثبات العقل الفعال وكيفية افاضته

لا تعود عليه الفكرة براءة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر
ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس
وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما
انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب
الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر
يريد بيان امكان وجود القدسية وتقريره ان للحدس والفكر
مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فبسرعة
التأدية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في
الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده
عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب
حدا نقصان وكمال وحد النقصان ان ينتهي جميع الافكار شخص عن
مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من
العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني
يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا
فطرف الكمال ممكن الوجود وهو ما في الكتاب **اشارة** فان اشتهيت ان
تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصورة
المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة
قبلها قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته
المعقولات على النفوس البشرية الانسانية ولما تقدمت اشارة

مبنا بكلل ومراد الدليل جارية الكواذب ومراتب اثرها في العقل واحسب بانه ليس الها حافظ وليس بمدرك ادراكا تصديقيا لها بصورها ولا وحفظ وهذا الفرق بين الذهول والنسيان في التصديق بالكواذب والفرق اجزاء جوار العلم لا للعلوم واجاب الامام بان احاطه لها كا فافته للالوان على [illegible] لها فيه (٤)

الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المط مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ملك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة لا جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ها هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني

ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المحفوظة في قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا في عضو او في قوة في عضو والذهول عنها لقوة في عضو اخر لاحتمال الاجسام والجسمانيات التجزي اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعيد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف

القوة

الظاهر جواب سؤال مقدر

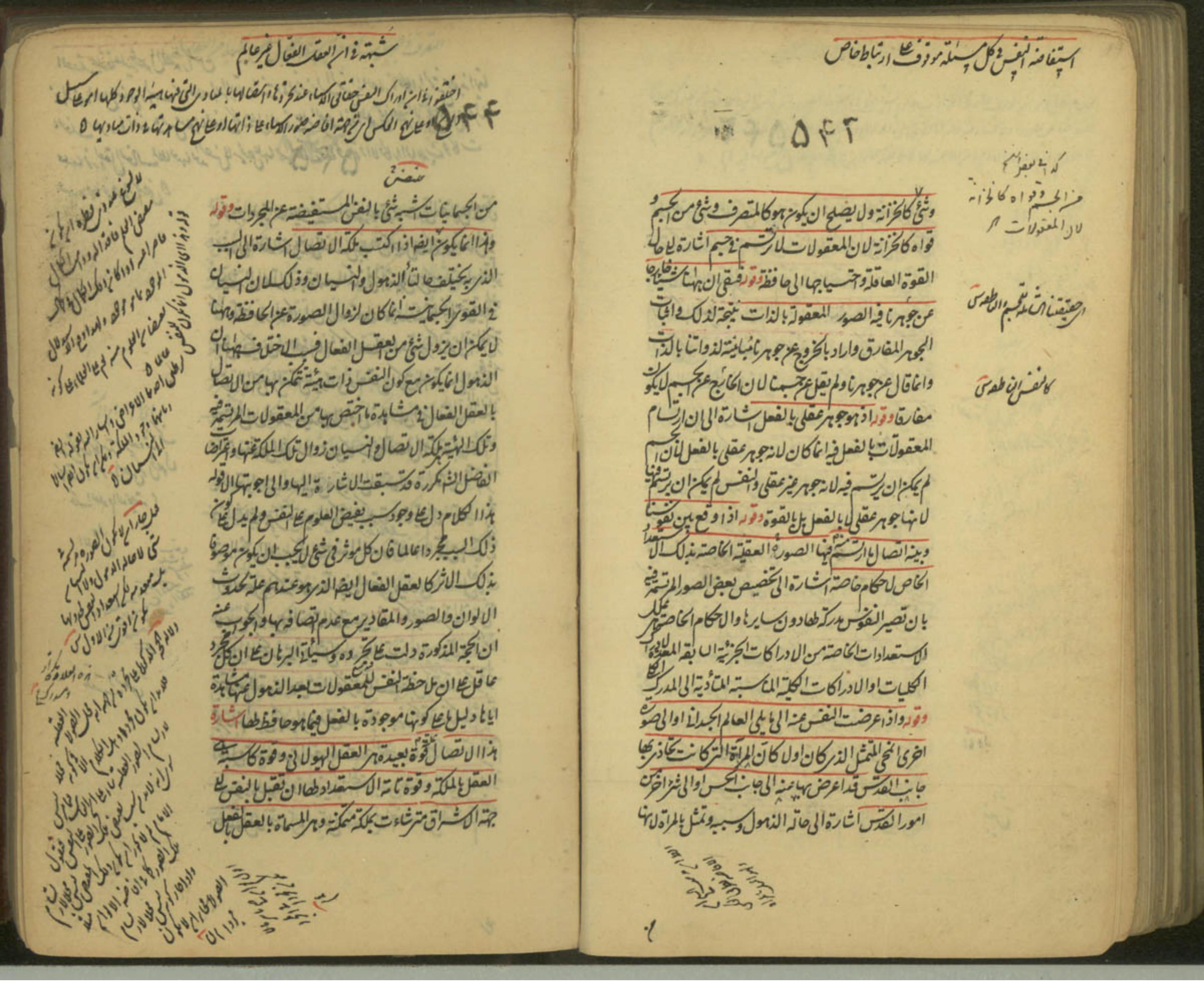
بل الخزن

اخرى

التجزية

انا

تبين



كه في بعض النسخ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات ار

وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم و
قواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال
القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا
عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة لذلك واثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون
مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم
لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها
لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه
بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي تلك
الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية التي تليق بالمعقولات
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي
وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة
اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها
جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من
امور القدس اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها

ارحقيقتنا اشارة تجسم الاطرس

كالنفس الى طرس

اختلفوا في ان ادراك النفس حقايق الاشياء عند تجردها او انقطاعها بالمبادي التي فيها هيئة الوجود وكلها امور على سبيل
او على نهج المكس اي ترجحه افاضة صور الاشياء عليها ذاتها او على نهج مساعد تهامة ذات مباديها ٥

تنضح

من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله
وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال اشارة الى السبب
الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا
لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فبان الاختلاف ههنا ان
الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه
وتلك الهيئة ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها وعرض اضا
الفضل الثم بكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله
هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون
ذلك السبب مجردا انما لما فان كل موثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث
الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه
ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد
عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول من مشاهدة
اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة
هذا الاتصال قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي
العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس على
جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل

في السنن العقل الفعال بمنزلة الشمس في [illegible] البصر والعقل والنفس المقبوسة بمنزلة الشمس الى الابصار فكما ان الشمس بمجرد اشراقها [illegible] [illegible] الصور التي [illegible] عليها نور العقل الفعال [illegible] [illegible] [illegible] والافكار والاحاديث وكانت [illegible] [illegible]

لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هو العقل
الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال اراد
ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول
تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن
ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المجردة
المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار
بها الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام
والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم
بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة
هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها و
بهيئة النفس اللذين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على
ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل
لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس في
الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول
مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة
الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات لذلك الاستعداد التام
لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر
حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل المتقدم الماضي

المعنى يكون كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد [illegible] [illegible] يكون الحصول ملكة العلوم البديهية

اللتين

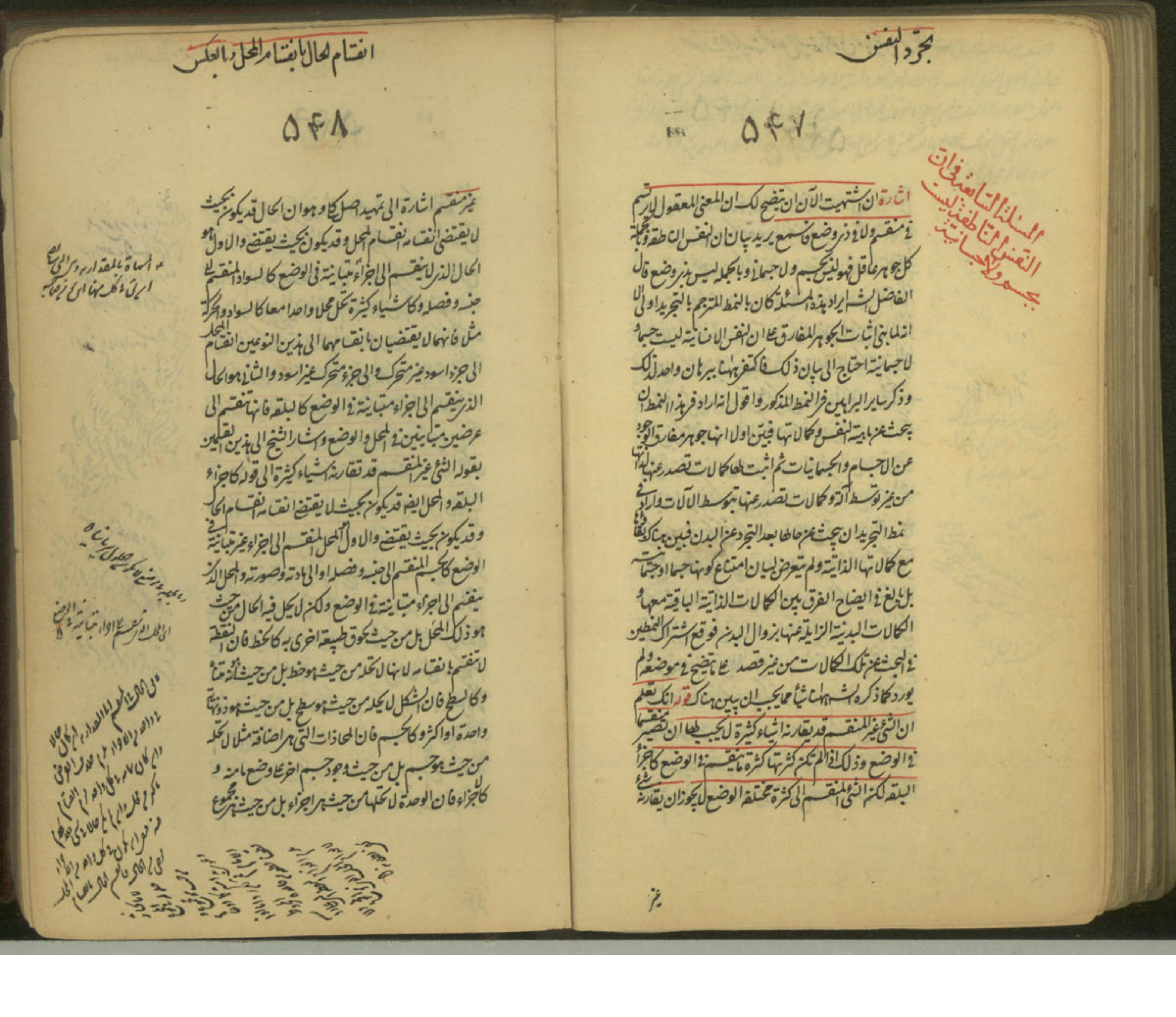
[illegible]

تكتسب النفس

546 545

على سبيل الاجمال اراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو
على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد
وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في
المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة
الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها
بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب
النفس بتلك التصرفات المتى النفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو
قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض
المادية على الوجه المذكور قبولها عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين
كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا
بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات تصير مخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على
تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل
ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى
عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى
عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك
لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب

اي على استخدام الوهم



المسئلة التاسعة في ان النفوس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية

اشارة ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم
في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال
الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا
انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما و
لا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك
وذكر ساير البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان
يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها
من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في
نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها
مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية
بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها و
الكمالات البدنية الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم
يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم
ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة
في الوضع وذلك اذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء
البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء

غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى
جنس وفصل وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة
مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل
الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال
الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى
عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء
البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال
وقد يكون بحيث يقتضي والاول المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنس وفصل او الى مادة وصورة والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث
هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة
لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث انه متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية
واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي اضافة مثلا لا تحله
من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه و
كالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع

والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ
الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلف الوضع
لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول
لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس
مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى
واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت
المعقولات انما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد
فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة في جسم منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع
في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون
هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال
في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية

فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذا
ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل
من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر مدركه وهذا الارتسام
في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى
المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان
يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن
محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد
هو محل ساير المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل
ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما
قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل
لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز
ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف
الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان
لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية
بالقوة او كالجنس الذي هو جنس لانواع غير متناهية بالقوة فالمعنى
المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل

ويتقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اورد
الشيخ هذا الفصل لتفصيل مشتمل على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق
فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية
الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال
الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية
الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد ويمكن
ان تكون حالة في جسم واحد تنقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد
هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين
يجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل
واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا و
لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالكل
اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم
من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون
المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد ما يخالف
القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما هف
والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين
له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم
معقول

لانها والمجموع متشابهة فلا تؤثر شرطا في
المجموع يكون شرطا لها ه

لا يكون المجموع كلا لها
الا لكان الكل ...
فقط ه

بلغ

هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا
يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا
هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من
القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي
واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط
واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل
بشرطين هما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه
قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم
الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل انما
يكون هو نفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا
معقول كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون
الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا
وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان
الصورة المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها هف
واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم
من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس يدخل في تتميم معقوليته الا بالعرض و
قد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة
فاذن هي ملابسة بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة

ما يقبل القسمة من المقدار قوله وكيف لا وهي عارضة لها بما فيه
قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة
ان كان متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست
هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء
فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان مشابها
للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة
التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا
اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او
زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر او نقصان
اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع
لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهو
يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة
الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس
اجزاؤها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى
ان يكون رسمها او رشمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من
بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب
حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لان
اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس

اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين و
الانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل
اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما
على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف
هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون
رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء
مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان
الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل
من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به
البيادر رشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال من
طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية
تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا
يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصور العقلية في النفس
الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية
مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول
كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق
والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقادح في الحجة
المذكورة لان صحة حجة ما مطلقا لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ
قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة

هو الامام ابو البركات

لكنه اورد ما هو وجه اقرب مأخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورد ها
بهذا الصور العقلية ليست بذات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع
وانما اختار بهذا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس
بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها
على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو
ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا
يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل
موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات
وضع البتة وقوله ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الخيالية
جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا
في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه اولعلك تقول ان الصورة
العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية
المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم
ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك
الزوايد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت
مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير

والسر في ان المعنى الواحد ... عدم الوضع ... لصور ذات وضع ... ومراتب المعنى لادراك الحركات ٥

الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات
ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة
او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان
والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا
القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا وقد انه
قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون الحاق الكلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس
جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد
المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي سبق ذكره تعرض له ان ينقسم بمختلفات بوجه لكان يجب
الوجه الذي تمسك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان
كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه
هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع
في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل
تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق
يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى

تحقيق القسمة العقلية

اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقولية
الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل
معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا
لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان معنى العقل
الواحد البسيط الذي استدل لنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه
كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبول القسمة
الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط التي لا
تنقسم بحسب المعاني اولى بان يجعل البسيط الذي استدل لنا به لئلا
يعرض شك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته
فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو
معقول وان كل معقول قايم بذاته فهو عاقل وابتدء بالاول فقوله
كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث
مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة
هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله
متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى

المسئلة الثامنة في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول

شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو
حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن
حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك
قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة
ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان
من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون
متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على
الامكانات البعيدة حتى على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم
يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي ذكرها
والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من
المتعقل بالقوة القريبة في اشتمل على القوة القريبة هو التعقل للمتعقل
وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
لسبب يرجع الى ذاته لا يتأتى في ذلك فهذه صغرى القياس وقال
الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك
عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل
منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع كست
اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم
بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء

كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة لشيء

فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما

يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل

ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان

يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر

اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر

وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من

شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه

معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته

فلا مانع له من حقيقته ان يقارنه المعنى المعقول هذا هو الشرط

المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا

يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسيبطل حينئذ الا

بهذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من

مادة او شيء اخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة و

لواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده

عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان

كان قايما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور ويتبين

متى شاء

هو قيامه بالذات

الذي هو معقول له

الشيء ومنه اي ابتليه وقود او شيء اخر ان كان يمكن ان يحل مع

الصور المعقولة المجردة كانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل اخر

وان كانت تعقل اذا كانت قايمة بذواتها قوله فان كانت حقيقة

مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها وكان في ذلك امكان

وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقة مسلمة

لذاته غير قايمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها

الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى

التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان

عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة

وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان

عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته

بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول

لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد

فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان

امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره

بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك

الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم

ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون

معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك

المراد بالمعقولية بها ما يكون بطريق حصول الصورة مساوية له لكن العقول المفارقة

يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة
هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان
حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه
توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد
في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل
الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان
يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية
وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه
ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم
كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان
خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل
القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل
هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا غير مناسب و
كون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا
لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم
ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من
المجردات ما لا تصح يعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع

ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان
والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان
التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما
في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل
مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية
لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في
تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة
تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون في النفس
قوله لو توقفت صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر
صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع
مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحايزين
للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بساير
الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال
للمحل من غير عكس وكذلك الصور وفي الجواهر بالعكس واذا
ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة

التصور لا يعرى عن تصديق ما

الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف
صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محذور قال وبتقدير ان
لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب
ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا
من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان
هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند
كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج
الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية
الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر
بيانه فان الاول تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة
للانسان وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على
الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع
الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق
الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وههنا
لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث
ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في
الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها

اي لا يكون صحة مقارنة الماهية مع المحل في محلها متوقفا على حلولها في الاخر كما هو مذهب الامام ه

او نقول صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة لا صحة كل فرد منها وصحة الطبيعة كافية لانها تستلزم صحة كل فرد منها في الخارج ه

من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها
عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل
زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل فقد تبين من
قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها
بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا و
تبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في
هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة
انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان
المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك انها ليست مستقلة
بقوامها قابلة لما تحلها من المعاني المذكورة المعقولة بل انما هي
تقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس
احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادية لكن
المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب افتراضنا اياه اذا قارنه
معنى معقول كان له بالامكان جهة متصورا والجواب ان تلك
الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني
المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها

اي لا ترتسم تلك المعقولات في اشارتها بل ترتسم بها ما هو قابل للمعقولات اي الاشياء [illegible]

فی شئ اخر ولیس واحد من الصورتین الحاصلتین فی شئ واحد بقبول الاخر اولی من الاخر بقبوله فلو کان کل واحد منهما قابلا للاخر لکان کل واحد منهما قابلا لنفسه وهو مح ولما لم یکن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما یحصل فی الاخر والتعقل هو حصول المعقول فی العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشئ المتصور لهما لانهما حاصلان فیه واما وجود تلک الصور فی خارج العقل فما دی غیر مجرد والمادة مانعة من کونها معقولة فضلا عن کونها عاقلة فاذن لا یمکن ان یکون تلک الصور عاقلة فی حال من الاحوال لکن المعنی الذی کلامنا فیه ای الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه اذا قارنه معنی معقول صار قابلا له فکان له بالامکان العام ان یتصوره ویعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط فی کون الشئ عاقلا وظهر من ذلک ان کل عاقل معقول ولیس کل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة فی شئ واحد لا یمکن ان تکون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور الاشیاء مختلفة بالماهیات فاذن هی مختلفة وح یمکن ان یکون بعضها اولی بالمحلیة وبعضها بالحالیة الا تری ان الحرکة لما خالفت البطوء بالماهیة صارت بالمحلیة اولی والجواب ان کون احد الشیئین بالمحلیة اولی من الاخر یقتضی اختلافهما بالماهیة اما عکس هذا الحکم فغیر واجب والحرکة لیست محلا للبطوء لاختلافهما بالماهیة

والا لکانت محلا للسواد ایضا بل کان البطوء ایضا محلا لها انما هی محل للبطوء لکونه هیئة لها وکونها متصفة به وههنا لا یمکن ان یقال احد المعقولین صفة وههنا فی النسبة الی المحل هیأة وصفة للاخر وکیف وکل واحد منهما یوجد مع الاخر بحسب ماهیته وبحسب کونه معقولا فاذن لیس احدهما بالمحلیة اولی من الاخر ثم قال وان یسلم لکن ذلک افتراق بان مقارنة الصور لمحلها وللمحل المعانی مخالفة للحال فیها لان الاولین حاصلان والثالث ممتنع وفیه اعتراف بان الاولین لا یقتضیان کون المقارن عاقلا ولا یلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فی الخارج الذی هو المقتضی لکونه عاقلا والجواب انه لم یستدل من صحة القسمین الاولین علی صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما علی صحة المقارنة المطلقة التی هی معنی یشترک الجمیع فیه فقط ثم بین ان احد الشیئین اللذین یصح تقارنهما فی محل یعقل بان کان قائما بنفسه کان عاقلا للاخر وذلک لحصول الاخر فیه فاستدل علی الجزء المشترک من القسم الثالث بالقسمین الاولین وعلی الجزء الخاص به بالفرض والی ذلک اشار بقوله لکن المعنی الذی کلامنا فیه جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه واعلم انه لم یحکم بامتناع القبول علی کل ما لا یکون مستقلا بل حکم بذلک علی احد شیئین لا اختصاص له بالقابلیة ولا للاخر بالمقبولیة والان الصور الحیوانیة عنده مدرکة لما یحل معها فی محلها واعترض ایضا علی قوله

كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل
للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل و
الجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل
الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب
استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة و
انما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم
الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصور ايض داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع
الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان هذا الجوهر
وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته
التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل
بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قائمة
معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة
بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يق للمقارنة شرط
لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يق لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان تخصص وجود
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكنه لما كانت الماهية
عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها
بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام

او لو امكنه الكان مصورا انما يعقل لا بالامكان سی

قوله من مجرد [illegible] ه

النوعية

خارجي

بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل
باعتبار كونها تعقل لامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما
تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق
من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة
اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات
والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند
القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه
اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول فهو
ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير
يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان
يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل
له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها
اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد

معطوف على ولو ذكر الشيخ اللواحق اه

للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول
اما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود
المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها
واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة
فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا
كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون
مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء
يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن
فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية
كيف كانت فقد سقط الشك اشارة الى القسم الاول من القسمين
الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في
الخارج وقوله وان كانت انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة
الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان
لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال
لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد
انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من
الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان
الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي
هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب

وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى
بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون بجواب الشرط المذكور في
قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد
انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم
الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر
احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد الشيء
وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة
وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا
كلام صحيح تصحيح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث
الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل
المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان
انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله بل لعل الاستعدادات
الخاصة لبعضها يقارن تلو المقارنة الاولى اشارة الى ما
ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا
قد تم الجواب وقوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد
لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفصل فلمانع يطول الكلام
فيه فيكفي في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان
في المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل
كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصهال واذا كان

ذلك فلم لا يجوز ان تكون الماهية المعقولة عند كونها قايمة بذاتها غير
مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة
لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعد لكل واحد
من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوّمة لوجوده محصّلة لانيته فان (والعدم)
لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كان الناطق
سبق فقوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة
غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود
هذا المانع لا مع كونه طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة
فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان
حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال
الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد
لمقارنتها ما دامت طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت
الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير
المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات لجميع
الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصّلت ما اصّلت لك علمت ان
كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قايم بالذات فانه من
شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته
هذا ظاهر وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة **قوله** فكل ما من شانه

ان يجب

القسم الثالث من هذا النمط في احكام القوة
المحركة من قوى النفس وفيه اربع مسائل

ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له
ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز عليه التغير
والتبديل قد تبيّن فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة
عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها
فما كان منها مجردا بنفسه باحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان
المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضي
ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية
وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل
فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس
المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون
من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب
من ذلك ما يكون مستجمع الاسباب ويمتنع ما يفوته بعضها وهاهنا
قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة النمط**
بذكر الحركات لهم النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في
القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول
من هذا القبيل ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات

المسألة الاولى في الاقسام القوى النباتية

المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى
القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية
واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من
الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة
بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون
آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقويان
على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية
الالهية جعلت للنفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله
الى ان يشبهه بالفعل وتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات
نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية للانفكاك
ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتئام ابدا لما سيأتي
بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر
بقائها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من
الاعتدال وسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك
لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد جعلت للنفس الاخرى
ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تحصل به مادة
لشخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة قل

تجعلها
اخر له اقطعه

من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس
المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا
فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب
يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية
التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا و
تكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة
بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان جميع افعال
هذه القوى انما هي تصرفات في مادة الغذاء قوله ليحال الى مشابهة
ليسد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله او ليكون مع
ذلك زيادة في النشو على تناسب محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار
يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليختزل من ذلك
فضل يعد مادة ومبدأ لشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة
قوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود
الافعال على وجود القوى قوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء
والماسكة للمجذوب الى ان يهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثفل
اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالهما و
خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره المتقدم
قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد
معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها

مقصود م

بضم الثاء المثلثة وسكون الفاء ٥

باعتبار الفعل بتقدم ١٢

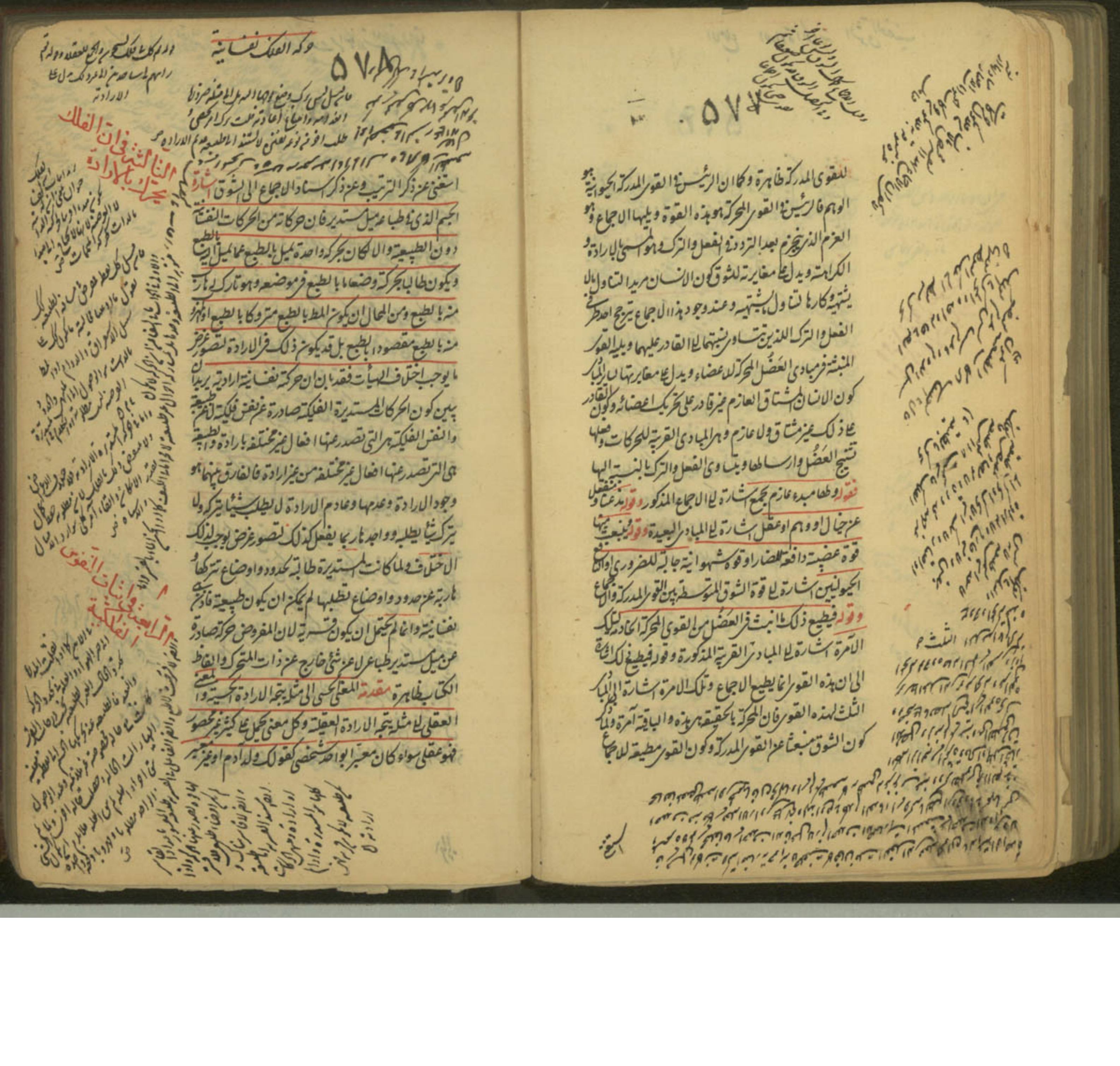
٥٧٥

وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء وقيل الانماء متقدم على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانمو غير الاسمان النمو والسمن تشتركان في شئ واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء ومنها انه في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اول الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وح تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة مدة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو بفراغ النفس للتوليد فتقوى المولدة مدة الى

٥٧٦

حينا يتمكن عنده مدة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمها حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل حيث لم يفضل شئ تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الاخلاط المفرطة فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها او وجود ما يضادها الثانية اما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب الذات ويرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما تصدر عنها الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافات في الشئ المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة

في انواع القوى المحركة الاختيارية



للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة و الكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لما قبلها كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها

قوله وطلبا مبدءه عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور **وقوله** منبعثا منفعل عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله** منبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جاذبة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **وقوله** فيطيع ذلك الثابت في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع لك اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولم يذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع

اشارة استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع في موضع وهو تارك له تارك منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجد ما ربما يفعل كذلك لتصور غرض يوجب ذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وتاركة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الجزئي الى مثله يتجه الارادة الجزئية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معبر

كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين
احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد بهذه اللفظ مثلا
ارادة حسية اي متعلقة بشي جزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء
الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشي معقول فالارادة اما حسية
واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصور سواء كان معتبرا
بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره
في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى
الذي يطلق على كثيرين ربما كان جزئيا كقولنا كل واحد من هولاء
الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران

اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست
من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان
نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية لنفوس
الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان
على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركة
عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها
لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى
الشي يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شي
له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشي اخر يتحصل بها
ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشي لا الحركة فاذن

الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة
انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما
ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة للاول هو تاديتها الى كمال
ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول
بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى بها الا الوضع وليس
بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي
فتلك الارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف
او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى بها من
لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول
الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى بالارادة الا الوضع
المعين الذي يطلب بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس
بمعين موجود بل معين مفروض لفرض الارادة ويتجه اليه بالحركة
والتعيين لا ينافي الكلية لان كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن
ساير الكليات فان المعنى المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو
اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده
ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف

فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي
وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا للارادة
المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي
هي مبدأ حركته عقلية قوله وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين
ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان
الجوهر المجرد عن مادته التي تستكمل به نفسه هو عقلي غير مباشر للتحريك
والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد
تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان
العقول التي من شأنها ان تعقل ليس من شأنها ان
يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس
الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا
ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول
بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت
هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب
في اربعة مواضع وذكر في جميعها انه سر الكنه لم يفصل القول
فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل
العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة
جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها الكمال ضربا من الاستكمال
ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط

حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر
فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي كالمبادي نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر قوله الرأي الكلي لا ينبعث منه
شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي اخر الا
بمخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك
التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل
الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية
نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين هو
آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتتقوم بها وهي تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك
بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلناه عنه في هذا الفصل من النمط
العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص
جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة

يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان
الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان
الدرهم ينبغى ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد
من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء او ان ما يريده و يتخيل له غذاء
جزئيا فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته
وانما يتخيل له على جهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله
لم يكرهه بل قام مقامه فليس فى ذلك دليل على انه كان ذلك متمثل عنده
هو ارادته شك بل يدل على ما ذكره وهو ان يتى الحيوان ربما يريد تناول
الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يتناول اى غذاء وجده
فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله
وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا
الشك بان قال المبدء الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان
انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكلى مجردة
ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى يتذكره
فيعزم على طلبه و يتحرك فى الطلب فان وجد غذاء اخر غيره باشخص
قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا
الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا
عنده قوله وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها
يقصد و ربما كان ذلك التخيل مقطوعا و ربما كان متجدد الوجود

نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال فى ذلك لا يمنع الشخصية و
الجزئية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر
المقصد منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على
وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تتخيل
لا محة على امتداد يمكن ان يفرض حدود جزئية تجزى المسافة بها
الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا
بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد
وقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد فيصير تلك
الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخ اما ان ينقطع
التخيل فينقطع الارادة والحركة فتقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل
التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات
المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها
ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية قوله ولا
هذا ما يخصص الارادة بشىء جزئى حتى يكون والارادة الكلية منقا بل
مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئيا لما فرغ عن بيان كيفية كون
الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى للحركات الجزئية
جعل الحكم كليا فى صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادة الكلية
وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية لشىء جزئى

كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا
ولا توجب تخصيصا جزئيا فلا محالة تحتاج في ذلك الى انضياف امر
جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات
كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه
شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة
المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول هذا
استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره
فانا نتصور رأيا كليا مثل تصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل
الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي فوق انه ينبغي
ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم
ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي
ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان
الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فيصير
هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور
بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي
يقتضي نسبة بينه وبين المدرك وهي نسبة لا تتحقق الا بعد حصول
المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على
تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف

على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو
الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما ان
حصول الجزئي في الخارج مبدء لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله
في الخيال ايضا مبدء لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال و
ايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة
من حيث هي في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لانا لا نريد في
الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة
فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في
الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص في ذلك الجزئي بسبب
تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان
يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم
معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني لا يشتمل
على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد
المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد
لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل
ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان على سبيل التعاقب كان ايضا
محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث

مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل سقوطه الى الاسفل لا ينتهي الى الحد من نفسه ويطلب فوق الا وبعد ذلك الانتهاء
سببا لاستعداده فان يحرك منه القصد الاقوى والعلة في ذلك الحركة من التحقق ولكن لولا الانتهاء لما ادرك شيطا كان الى الماء ذلك الحد
فالحكات وجود ذلك الحكم لان حلول الانتهاء الماء ذلك امتنع ان يوجب التعلق بحكم من هناك فلا يكون الى الحد الله كون جار كحت
لم ان تحرك العقل من ذلك الحد ومن الحركات الارادية بما ارادها شيء بطلب يسبب صنع خراج بيده فكلما وطى العدة من موضع من
الارض راه موز ذلك الراح وقع الوز بما يمنع بعده خطاه وكذا افاعله لحصول الشوق الى كل من

سبب الاول ذلك من البعد من فوق له الى الثلاث ورفع الرابع بالعات المتين ٥ وما صدر السبب يحصل السل س

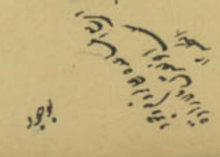
ما الواضح من قوة

حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية
حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتم دفعة لان
الارادة لكون الجسم في حد من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه
واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد
الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد اخر
قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن
تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي
هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي
يريده تنتفي تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا
لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول
يتاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار بل على
سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط
ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا
جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان تكون الحركات السابقة
علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب
ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة
على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة
الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا لان يتم كون الطبيعة علة لوجود
الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول

كان ... هو امتناع كونه في مكانين في نفس

كلمة بل ليس لغيا لما تقدم من الاعتراض الى العلة الا ان ... الى ... ٥

ولهذا



بوجود

بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل
وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك
في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه
تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم عن العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب عنه هو
ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال
فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل فلا يكفي في
وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم
لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة
لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب على
مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا
باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس
الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة
في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يجل عما موعد وبينه اما الشيء
الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه
الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء
يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن
واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي
انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب

اي وقت الحاصلة على انه لا يعم الارادة الكلية ... حصول الحركة ... علم لا ... اه ا م

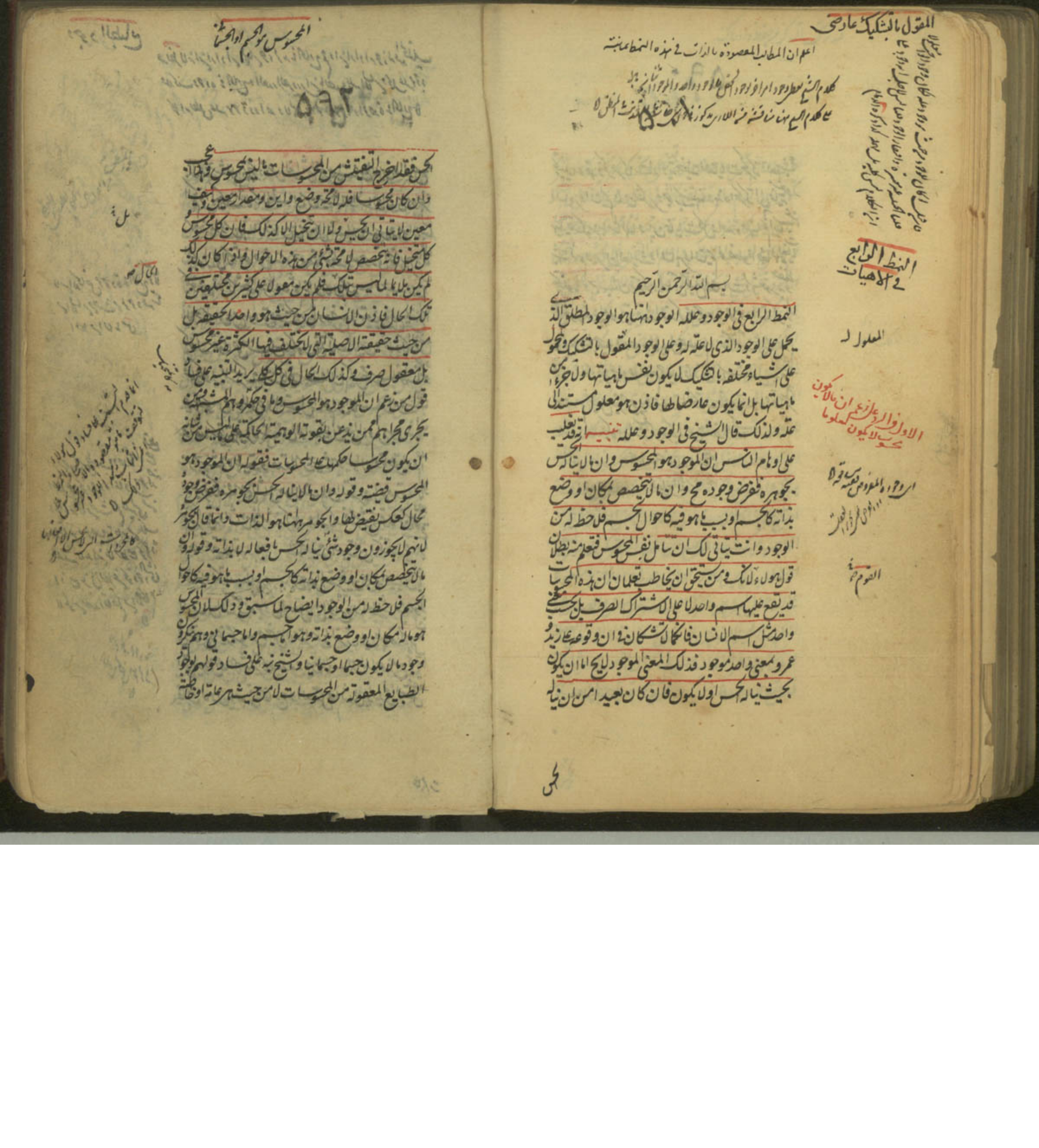
فيه ركن التذكر من حفظ وادراك

فان النايم يتخيل واعضاءه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيل لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا فربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع ما وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرضه ما شعوره على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المطلوبة قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون

تخييليا وقد ذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنايم فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنايم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغايات والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد ظهر بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك

على ما اوضحناه والله اعلم

بحقايق الامور



المقول بالتشكيك عارض

اعلم ان المطالب المقصودة بالذات في هذه النمط ثمانية

النمط الرابع في الالهيات

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك ونحو المحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره نفرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله

المحسوس هو الجسم او الجسماني

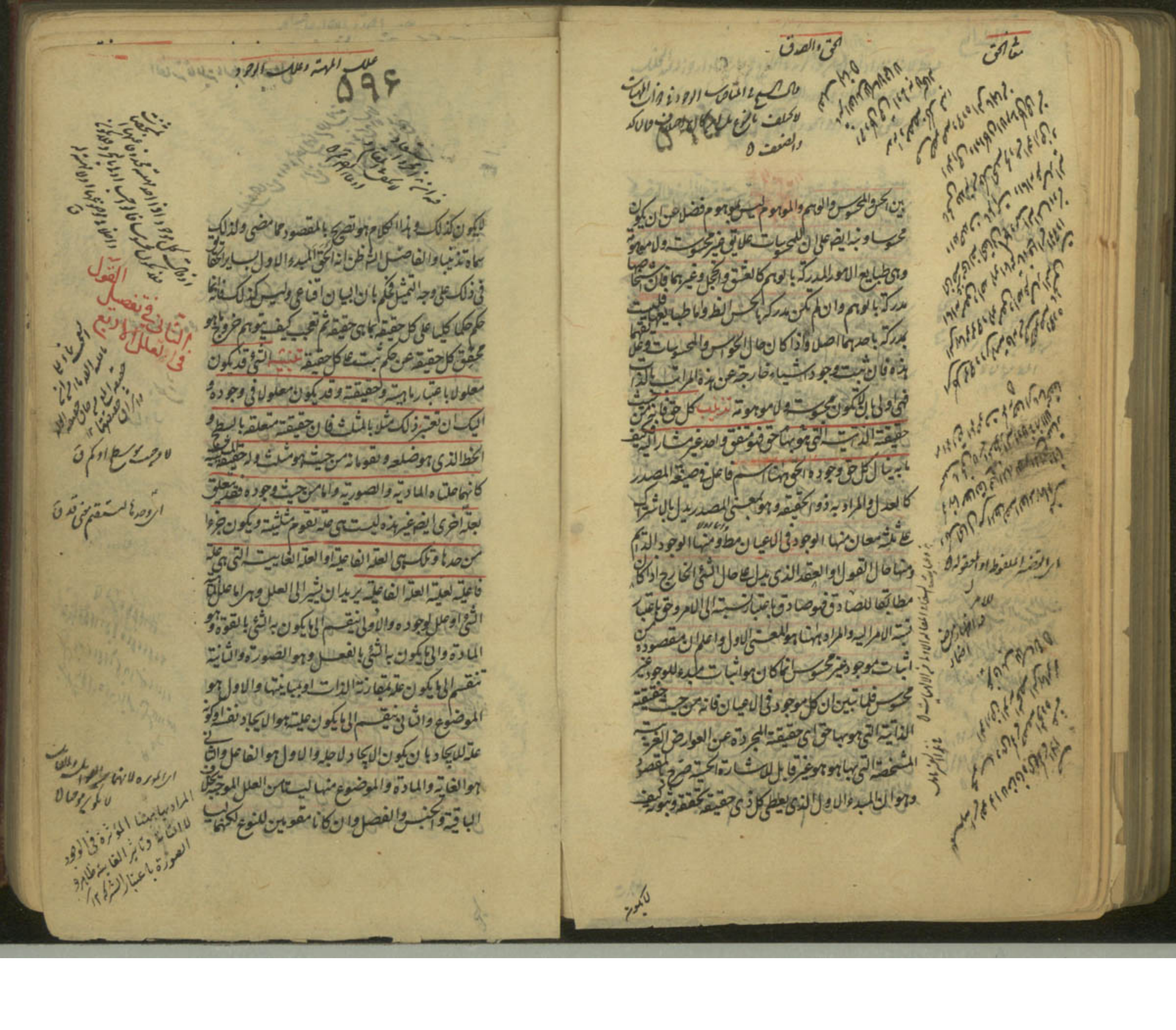
الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس تلك فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن بقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضيته وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة

وجود الطبائع

بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان لا الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا لكان لا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطابقات موجودة في الخارج غير محسوسة وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط

٥٩٤

على ما مرت الاشارة اليها **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له الاعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك فمن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرناه او تركناه كالحال في الانسان نفسه ش هذا الوهم هو ان يتوهم ان ما قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها ش نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم ولم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز



بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة
وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اصحابها
مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس لظ واما طبايعها فليست
بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعللها
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات
فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث
حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه كيف
ما به ينال كل حق وجوده الحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك
على ثلثة معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم
ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان
مطابقا له فالصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من
اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء للوجود غير
محسوس فلما تبين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود
وهو ان المبدء الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته

القول الثاني في تفصيل العلل الاربع

لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك
سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول لسائر الحقائق
في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانما
حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف توهم خروج ما هو
محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون
معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده و
اليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح و
الخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا
من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة
فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل
الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو
المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية
تنقسم الى ما يكون علة مقارنة الذات او مباينها والاول هو
الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه
علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني
هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة للكل
الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا

الغاية فاعلية بالنسبة الى الفاعل

من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو
والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول
الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتان المادة والصورة
اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتان لان المثلث لا مادة له و
لا صورة فانكم والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة و
ايضا السطح ليس محلا للخط على الوجه الذي تكون المادة للصورة
والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون صورة فيه وليسا
بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما
جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس و
الفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره
اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده
ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله وقد يتعلق بعلة
اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او والغاية
الى ان الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية
الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك انه
هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك
انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار اليه في المنطق

لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا
كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج
والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما.
ولكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته
في العقل وهي مقومات الماهية في التعقل كالجنس والفصل وبين سائر العلل
اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجودة للشيء الذي له
علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في
الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية
بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم
الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن
له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة
والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجودة للشيء
الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجودة في هذا القسم تكون
علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول



النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة
لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو
علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى
التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون
هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة
للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية
التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة
في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ماهية الغاية
ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى
مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول لماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد
متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن
ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم
لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون
ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي
علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية
موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على
بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ وانما قيد

الغاية

الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير
البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون
لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فكيف يمكن
ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة
في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن
تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا
خلاص عن هذا الا بان يقال ليس لافعال الطبيعة غايات والجواب
ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كالاين مثلا لا تحرك الجسم
الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت لها
على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها بها قبل وجوده بالفعل
فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود
ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون
صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب
تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن
ان كانت في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول و
لكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود
تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون

فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته ش يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى

اشارة

ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ش يريد بيان ان الممكن لا توجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير

مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول

تنبيه

اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا ش يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولبيان تركه فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان

ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان المسبب لا بد من وجوده مع السبب فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه حيث اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى معدوم فالاولى ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه البسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة

حصول الجملة من الآحاد على اقسام

اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **فقوله** واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان تحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع متعلق بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء اخر هو مبدء فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول احكم الشيخ عليها بان الاحاد

والجملة والكل شيء واحد **قوله** واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد
وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها
معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه
ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية
اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض
اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها
وهو الباقي معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة
هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا
للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا
تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون
بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان جملة معلولا
تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد
واحد من الآحاد وبيّنها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد
غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها
او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض محال
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة على
الاطلاق وقال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد
علة للجملة انما يتبين بان بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد

لانه

لانه ليس علة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة
واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل
بكونها غير شيء من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات
لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة
ايضا لآحادها افرادا كما قررناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل
ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف
لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر ان جملة
مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية
او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى
علة خارجة عنها فذكر هاهنا انها ان اشتملت على علة كانت
تلك العلة طرفا لا محالة فانتهت الى واجب غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة
مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما
ليس معلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات التي ينتج
المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت
متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة



غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها
الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محة ولا يمكن ان يكون تلك
الخارجة ايض معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة
بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني
يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف
والطرف واجب لما مر فان كل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته وهو المط وهٰهنا فقد تم البرهان الذي اراد
الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على
تقدير وجوده يلزم منه المط ايض لانه يشتمل على جملة متناهية
كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا لم
يفرد الشيخ له قسما اخر وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء
تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما
يتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات
لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما
لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر
واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا
غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه
وهذا ايض غير منكر هذه قسمة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب
الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا

التشخص

التشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل بامر عقلي
كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد
تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر
عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيها احدهما
ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون
مع امتناع الانفكاك من الجانبين او لا يكون والاول هو
اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخ اما ان يكون
من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان
اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات
واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو ممتنع لامتناع كون
الحيوان ناطقا واعجم معا اذا كان ما به الاختلاف اشياء
كثيرة كما فرض في الكتاب واما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما
للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كالمركب
منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه وذلك في هذا لم
يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه
واما العروض فلا يخ ايض اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا
لما به الاختلاف ووجوده ايض ليس بمنكر وهو كالوجود العارض
لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود



عليهما فان الوجود مفهوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لهما
المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمكرر وهو كالانسانية
المعروضة لهذا او ذاك عند اطلاقها على هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به
من التشخص وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان
يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له
سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون
الصفة التي هي الوجود انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال
كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية
للاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي
الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي
الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون
اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود
وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد في
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور بعض الصفات
من الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء

منها

منهما والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظهر
ذلك لبيان من عقول العقلاء وافهام الحكماء بأسرها مضطربة و
اذ استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك
اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود
معنى واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات
امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو
لوجود الممكن حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية
غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهية لزمه اما كون ذلك الوجود مباينا
للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود
غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى
الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على معنى هو
بل المعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان على
اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير كوقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها
كوقوع الواحد على ما لا ينقسم وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج

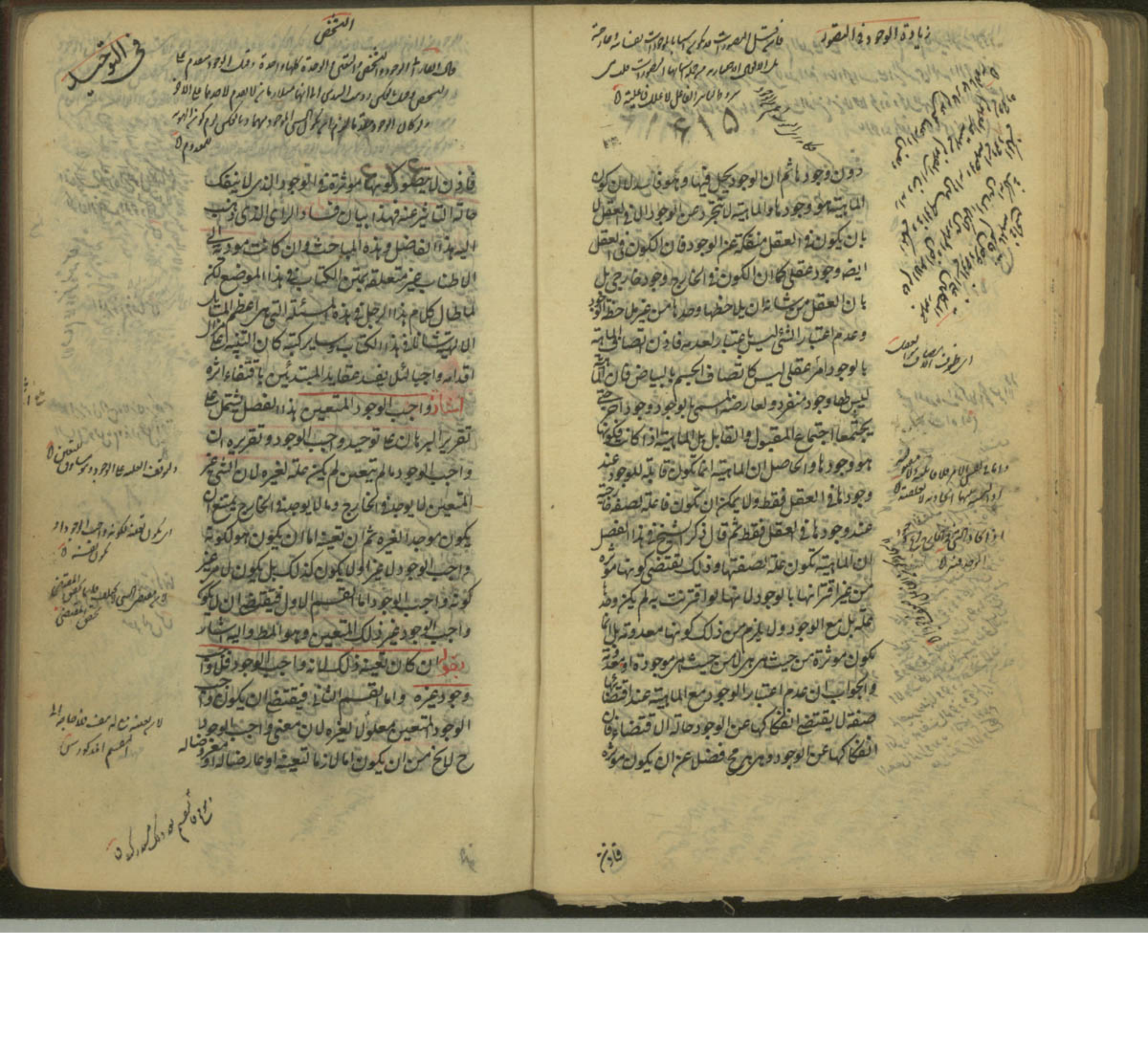


والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على
العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على
اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك
الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا
خارجيا لازما او مفارقا مثل كالبياض المقول على بياض
الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية
لهما بل هو امر لازم اياهما وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع
في الالوان الوانا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد لمعنى واحد كالصفرة
او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما
لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي
لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على
وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع
لازم خارجي غير مقوم فاذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته
بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي

لزوماتها التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة
لان المختلفات بالحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانما اورد هذا
شبهة مفصلة واشير الى وجود الخلل لانها اقول فمن شبهته التي
زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما
عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما و
الاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض
واللاعروض والثالث تقتضي احتياجهما معا الى سبب
منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا
والجواب ما عرفت مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار
لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف
ساير الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي
استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصور النوعية بخلاف
ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان
المحتاج الى السبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب
فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب
بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا
ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك

حقيقة الله تع وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تع معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان حقيقته التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدء الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تع غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تع للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تع ومنها قولهم لو لم يكن حقيقة الواجب المجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المطلق لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات لقيامه بالذات ومنها قولهم انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية

يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ذهب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا تتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها فيتقدم ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج



دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو في بدل لان كون
الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا
بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل
بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى
يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط ثم قال في كتاب الشيخ في هذا الفصل
ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة
من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها
علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما
تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة
والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان
انفكاكها عن الوجود وهي محض فضلا عن ان يكون مؤثرة

فاذن

في التوحيد

فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك
حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب
اليه في هذا الفصل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى
الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكنه
لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل
الالهيات لا في هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المبتدئين باقتفاء اثره

اشارة واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على
تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان
واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير
المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان
يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير
كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون
واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار

بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود
لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له

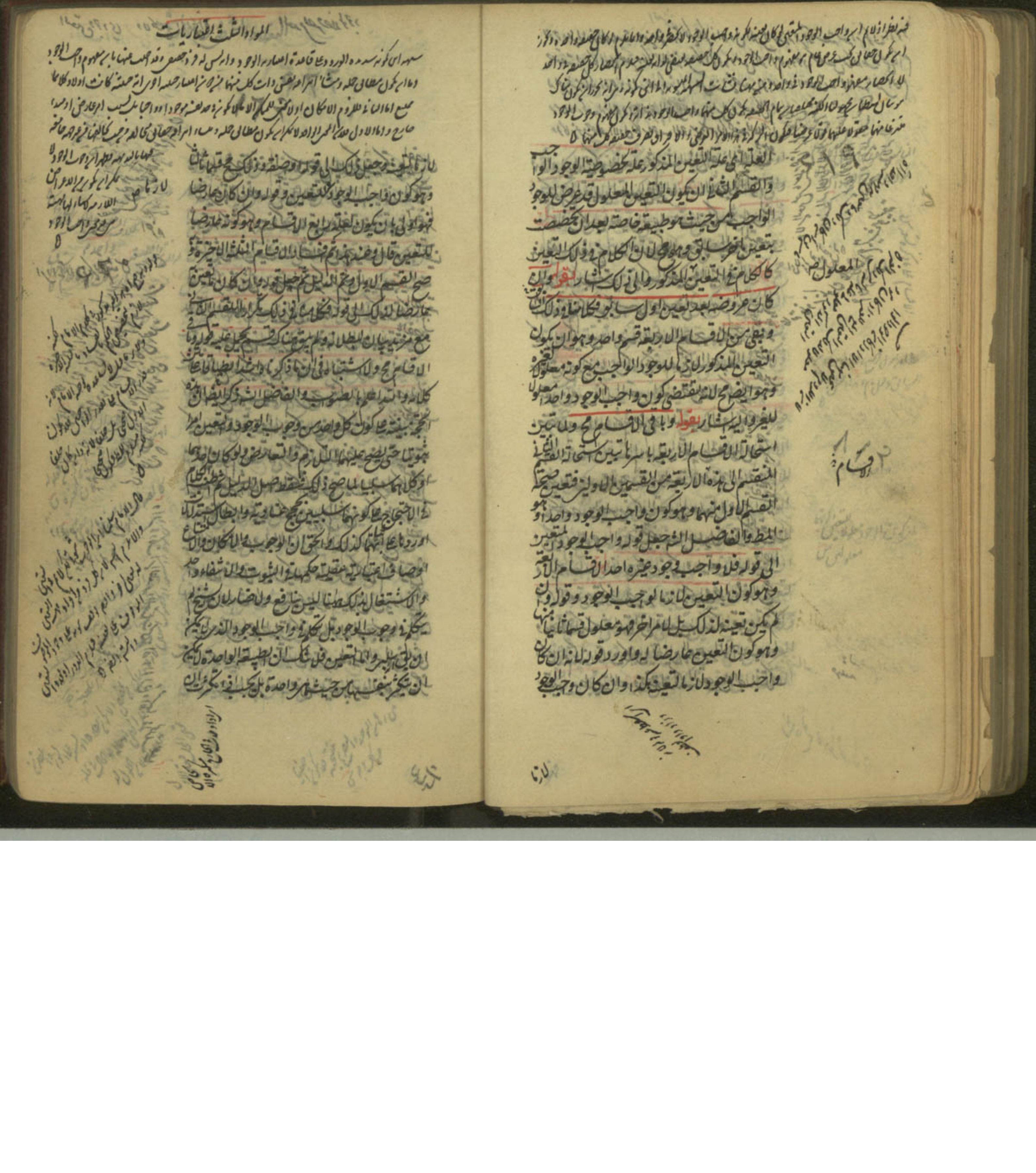


اولمزوماله وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها مح
والى هذه الاقسام اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر
فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره
مح لان التعين اما ان يكون هو ماهيته او صفة لماهيته وعلى
التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود
الواجب بسبب ماهيته وبسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان
ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كان واجب الوجود لازما لماهيته
غيره او صفته وذلك مح واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود
الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة وهو الا فساد القسم
الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو مح ثم بين
ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض
ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي
العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف
الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا

فهو

فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو
ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب
بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان
هذا القسم ايضا مح لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين
معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله
فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين لا
يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
مخصوص ولا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين
اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم
انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو مح لانه يقتضي
ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين
واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة
فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده فهذا مح
ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقرير
الكلام بهذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما
يتعين به طبيعة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك

٦١٨



العلية اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب
والقسم الثالث ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت
بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين
كالكلام في التعين المذكور والى ذلك اشار بقوله وان
كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك التعين
وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون
التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره
وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا
للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال وبتبين
استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني
المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو
المط والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة
وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول قسما ثانيا منها
وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كذا وان كان واجب الوجود

لازما

لازما للمتعين وحصل ذلك الى قوله او صفة وذلك محقق قسما ثالثا
وهو كون واجب الوجود علة للتعين وقوله وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا
للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وتعين
صحة القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان التعين
عارضا لاول ذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار القسم الثاني
مع مزيد بيان لبطلانه ولم يتوجه لك قسم يحمل عليه قوله وباقي
الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على
كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا في هذه
الحجة بينة على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما
او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام
في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عديدة وابطال ما استدل
او ورد على ثبوتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد
والاشتغال بذلك هاهنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم
يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي ادعي
انه لا يتكثر والمتعين فذلك ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان يتكثر شخصها من حيث هي واحدة بل يجب في تكثرها ان



يكثر بامر غير مضاف اليها ويجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل
الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل ان التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا و اختلفت بتعين آخر فما
ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعين
لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات
وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح ان
يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما انها بانضياف
معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات
اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل
بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان تصير
فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه
الامور واشباهها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في شرح
ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب والممكن
في الوجود ولمباينهما بتعين فيتركب ماهية فليس ايضا بشيء
لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض

للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به
تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير
اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم من هذا
ان الاشياء التي لها حد نوعي فانما تختلف بعلل اخرى
وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل
وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل
على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان
في نفس الامر الا اذا كان الاختلاف فيهما في الموضوع
وما يجري مجراه قد تبين مما ذكره في الفصل المتقدم ان
الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها
لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل متغايرة
لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة
لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة
لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن
تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها
لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
فلم يتعدد واذ حصلت هذه القاعدة الكلية مما ذكره بالعرض
نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه القاعدة يشتمل



على حدة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا
للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي
ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص
المتعين الى علة منفصلة كانت تامة شاملة للاجناس والانواع
ثم اذا تبين بهنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب
ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا تشترك فيه
اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو
كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة
الى محال اخر فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون لذاته
قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته
وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو
لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة
كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها
ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات
بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية
محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا
بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض

الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب
الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال
على كثرة اقول هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين
ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون
زايدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام من ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان
الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما
لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد
يكون عن اجزاء قد تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد
يكون عن جزء حصل تقدم المركب كخشبة السرير وجزء
اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون
وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام
قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد
يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من
التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب



او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو
بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو انقسم من
شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها
واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب
الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية
بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف
بالوحدة يصير بذلك واحدا كان الواحد من اجزاء تلك
الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة
قبل واجب الوجود ومقوما له فهو واجب الوجود لا ينقسم
في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء مقدارية
قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدم
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت
بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء
او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات
تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء
على ما هو كالصورة اولى و قال ان قيل لعل الماهية المركبة و
ان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب
بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا

لما مر وانما يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب
فثبت وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد و
لذلك اخرها الشيخ عنها واقول المط ههنا كون المركب
ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني
عليها لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون من
غيره الداخل في مفهوم ذات اما جزء ماهيته بالقياس الى
ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في
المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له
في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم
له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على
ما بان في قوله الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب
الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات والذي ليس له
جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته **قوله**
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم



المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى
ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلوله اعني كمالاته الثانية والى
ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول
يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه انه يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب بغيره واما
ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها فبين
وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة والمقصد بيان ان كل جسم ممكن وكبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما
سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس فتجد جسما اخر من نوعه او
غير نوعه الا باعتبار جسمية وهذا برهان اخر على ان كل جسم
ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسما اخر من نوعه ان
كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا لو
في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا
على ما مرت الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما
اخر من نوعه فمعنى لفظة الا في قوله الا باعتبار جسمية نقيض
لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم
نوعي فتجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسمية
وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد

مشاكلا

مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق
به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب
ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهيته ذلك لان كل ماهية لما سواه مقتضية
لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية
شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل
عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته اي بما ينفي
التركيب بحسب الماهية عن الواجب فتبين اولا انه لا يشارك
شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي
امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الوجود
من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء
بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود ولكن
لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر غير ظاهر
من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا
يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعا



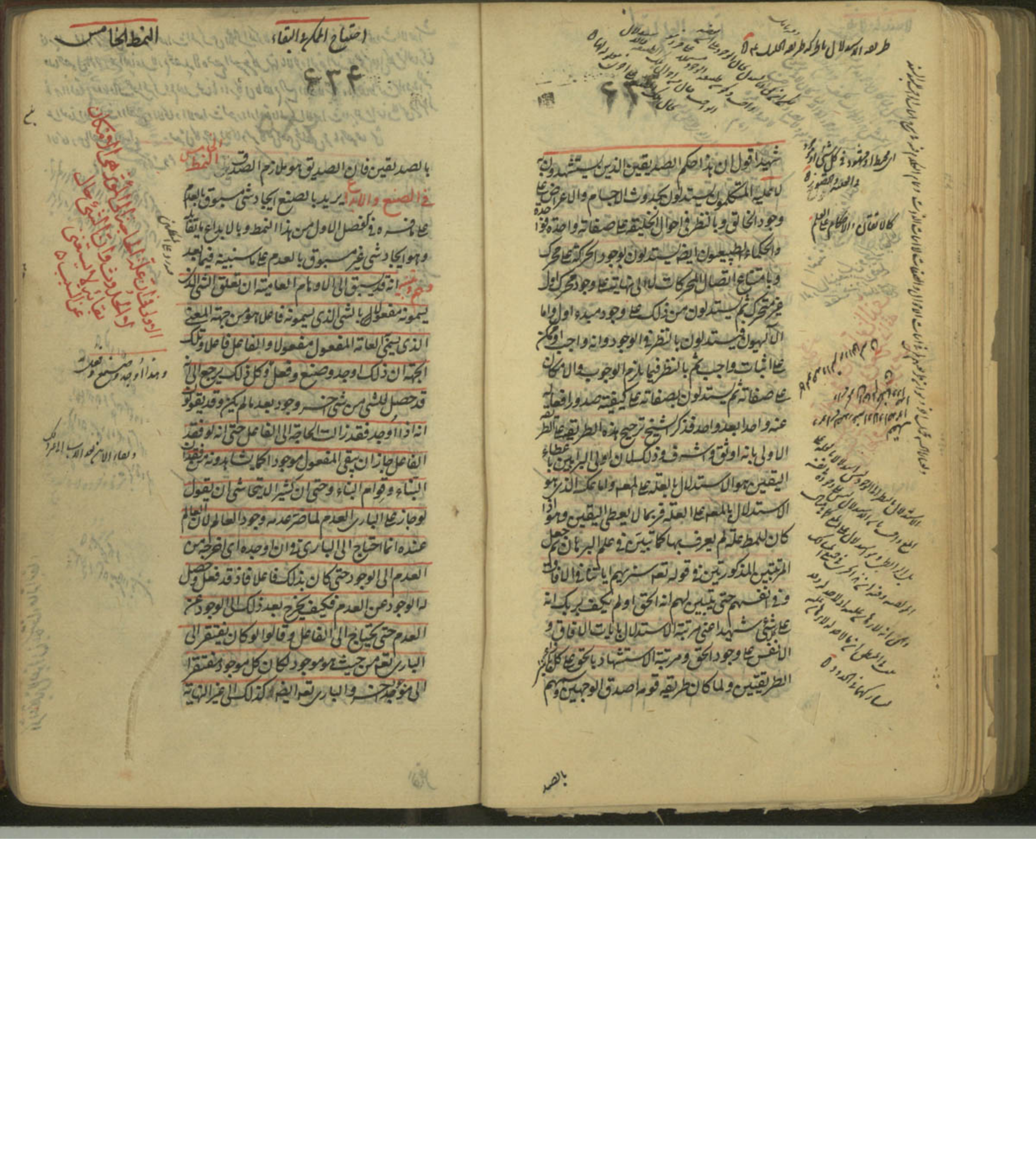
فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى ولا عرضى
بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتى
يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا
يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح هاهنا
منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله
ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط و
الشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب والشى لا يصير باعتبار
عدم شى له مركبا وايضا الشى المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج
في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شى غير ذاته انما
يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله **قوله** فذاته ليس
لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا
مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا
ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود هاهنا انما كان
نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضى
لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدى فالجواب
انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان

الاشياء المركبة قد يوجد لها حد و دعن مركبة من الاجناس
والفصول وبعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن
تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن
التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئا
والواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما
عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا
وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام
الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم
الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ
لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس
يعنى به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من
عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر اعرف منه انه موجود بالفعل
فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر
كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك
في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع
وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه
موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلة فكيف الذي
منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس
يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له ماهية يلزمها



هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات بالتشكيك كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سوال يرد على قوله الوجوب ليس بجنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة الضد يقال عند الجمهور على ما يساويه في القوة مما نع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات قايمها فهو قيوم بري عن العهد والعلايق والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم له

الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قايم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلايق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقله عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وغيرها وعن مما يجعل الذات بحال زايدة اي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على ساير ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية اقول هذا حكم لقوم ثم تقول او لم يكف بربك انه على كل شيء



شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل ما عداه مرتبتي الطريقتين ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم

بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد

وهم وتنبيه

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود يفتقر الى موجد اخر والباري تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية

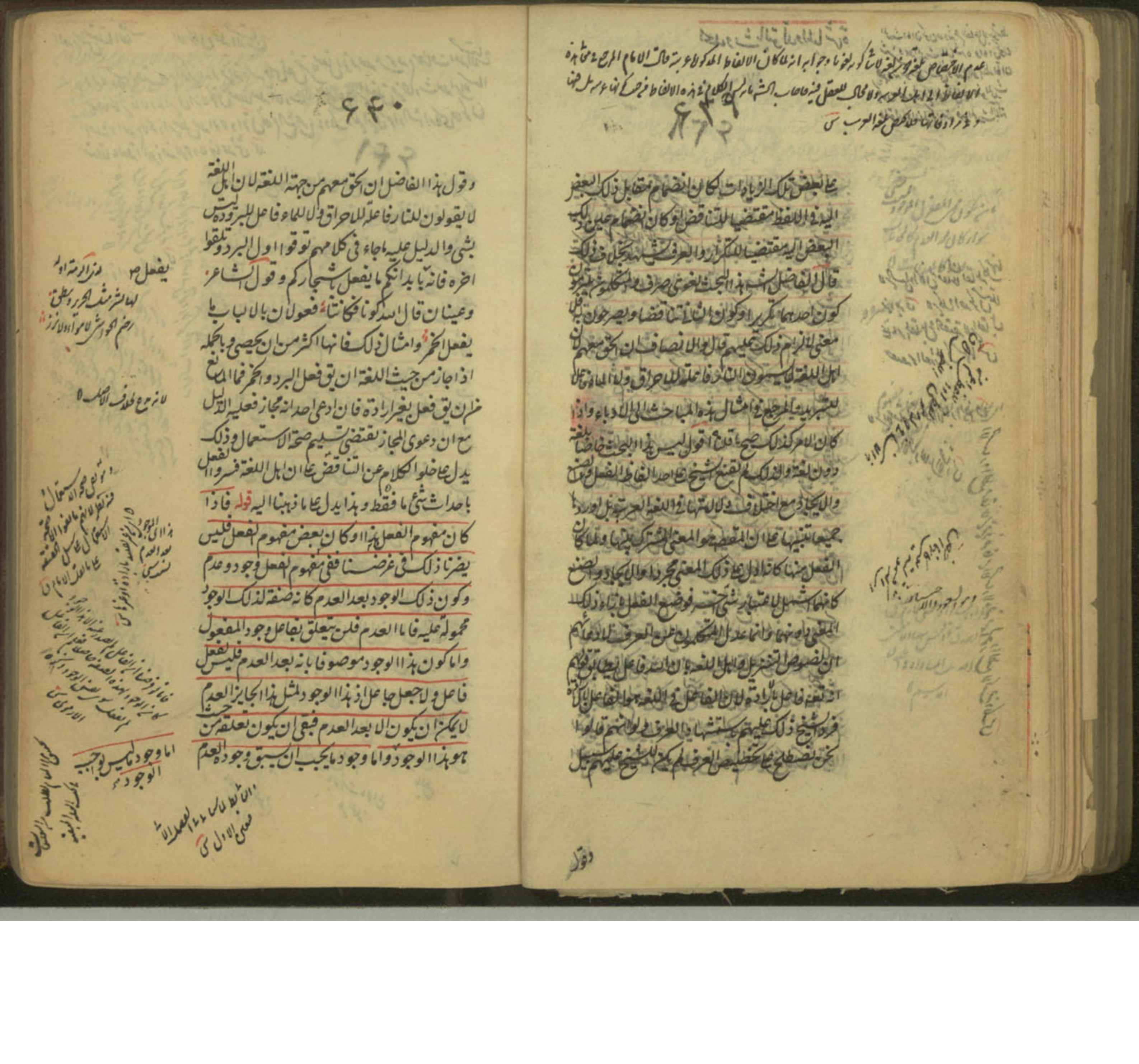
ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور
يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول
وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل
اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل
بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان
احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء
والثاني الاستدلال وقد ذكروا فيه وجهين احدهما ان ايجاد
الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو محال
الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل
لكان عدمه محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا
كذلك وتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى
قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة
وقوله قد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل
الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك
واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد
يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون
بذلك في ذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال البقاء محتاجا
الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها

الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من
ساير الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج
اليه في وجوده فاذن هم غير قايلين بزوال الحاجة بعد الحدوث
واما من عداهم فهم القايلون بذلك في قوله لان العالم عندهم
انما يحتاج الى البارئ الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة
الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر
الى البارئ من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة
الى استدلالهم الثاني تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا
فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف
منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون
ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول
او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ
وهو قولنا موجد بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة
وينظر فيه جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر
فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى
المتعلق بالفاعل اقول وانا استعملت لفظة المحدث بدل
قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا
كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم

بسبب شيء فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما
محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى نحتاج مثلا الى ان
نزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب في ذلك الشيء تحرك من شيء
ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او بتولد
او غير ذلك او شيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن
الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا
والذي يقابله ويكون المسبب فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد
او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن
تكريرا في المفهوم اما النقض فمثل لو كان مفهوم الفعل يمنع
عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه قال
فعل ما فعل واما التكرير فمثل لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال حيوان
انسان حيوان معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول
سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل
مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا
ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر
ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث

الحدوث بالتولد والمباشرة

يصير بزيادة معنى مخصصا او بالمعنى المفعول مشتملا على
الذي وقت فعل كذا ولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه
بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والحدوث
بالمباشرة يقابل المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابل المحدث
بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث
الحركة عن الجسم مثلا وحدوث بالتولد بان الجسم يحدث اولا
اعتمادا ثم تتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث
الاعتماد وهو الحدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع
وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان
ان المفعول لو كان مشتملا او مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد
لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين
يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو
اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم
الاحداث والابداع كما استعمله الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث ويستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي
يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك
الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان بحثا
لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل و[illegible] مفهوم الفعل لو كان مشتملا



على البعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض
اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك
البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف شاهد بخلاف ذلك
قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يجوزون
كون احدهما تكريرا او كون الثاني تناقضا ويصرحون بان
معنى لا يلزم ذلك تسليم قال والانصاف ان الحق معهم لان
اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد فالمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا
كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة
دون لغة والذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع
والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها
جميعا تنبيها على ان المقصد هو المعنى المشترك بينها ولما كان
الفعل منها كان اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع
كانهما يشملان لاعتبار شيء اخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان النصوص تخبر عن اهل اللغة بان الله فاعل بحيث لو قالوا
انه ليس فاعلا بالارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة
فرد الشيخ ذلك عليهم بما استشهدوا به في العرف ولو انهم قالوا
نحن نصطلح على تخصيص العرف فلم يكن للشيخ عليهم سبيل

دوقول

وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة
لا يقولون للنار فاعلة للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس
بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا
اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما
يفعل الخمر واشال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة
اذا جاز من حيث اللغة ان يقع فعل البرد والخمر فما المانع
من ان يقع فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل
مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك
يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل
باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا
كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس
يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم
وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود
محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس للفعل
فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم
لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث
هو هذا الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم

العدم ليس متعلقا بالفاعل — الامكان علة الاحتياج

وله لا ان كان علي قيل عدم الممكن لانه لم علة وليس لاشي محض حتى لا يعقل وتوهم نقله بل هو عدم مضاف لعلة الاحتياج هو الامكان فالا وما اري انه لا يكون معللا بعلة الحادث لان المراع ذات المتعلق في الحادث لعله اي الاسما السلبية والعدم لا يجوز ان يتعلق بعلة الوجود واقول كلام الشارح في ذلك دليل اي مراد الشارح انه لا شي فلا يكون متعلقا بالعلة المعروضة للوجود لانها علة لشي

لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف فلا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شي وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات تلحقها اوصاف تجب بماهياتها لذاتها لا لشي اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شي ليس بواجب واما وجود شي مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا بحث اما تعيين الشي المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل محتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج

الفاعل يكون الامكان علة الاحتياج هم الفلاسفة والقائلون بالحدوث هم المتكلمين والقائلون بالحدوث هم الاكثرون منهم المحقق

الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فايدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن

تكملة واشارة

فالآن لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شي من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من المفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم تجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن لهذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دايمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دايما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط

فيه حمل الى الاوسط المتوسط وفيه نظر ذكره الخ

صورة القياس ان التعلق بالغير محمول على الواجب بالغير والمسبوق بالعدم وذلك ظ وكل محمول عليهما فللاول اولا وبالذات وللثاني ثانيا وبسببه لانهما معا احد هما اعم من الآخر وكل معنى كذلك اذا حمل عليهما فالثابت هو للاعم بالذات وللاخص بعده وبسببه مع الط ه

حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان
الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه
ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا
بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا
ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن
الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير شامل لهذين
القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شي من خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم
وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى
قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل
عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات
وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق
الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان
يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا
بغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق
بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم
ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان

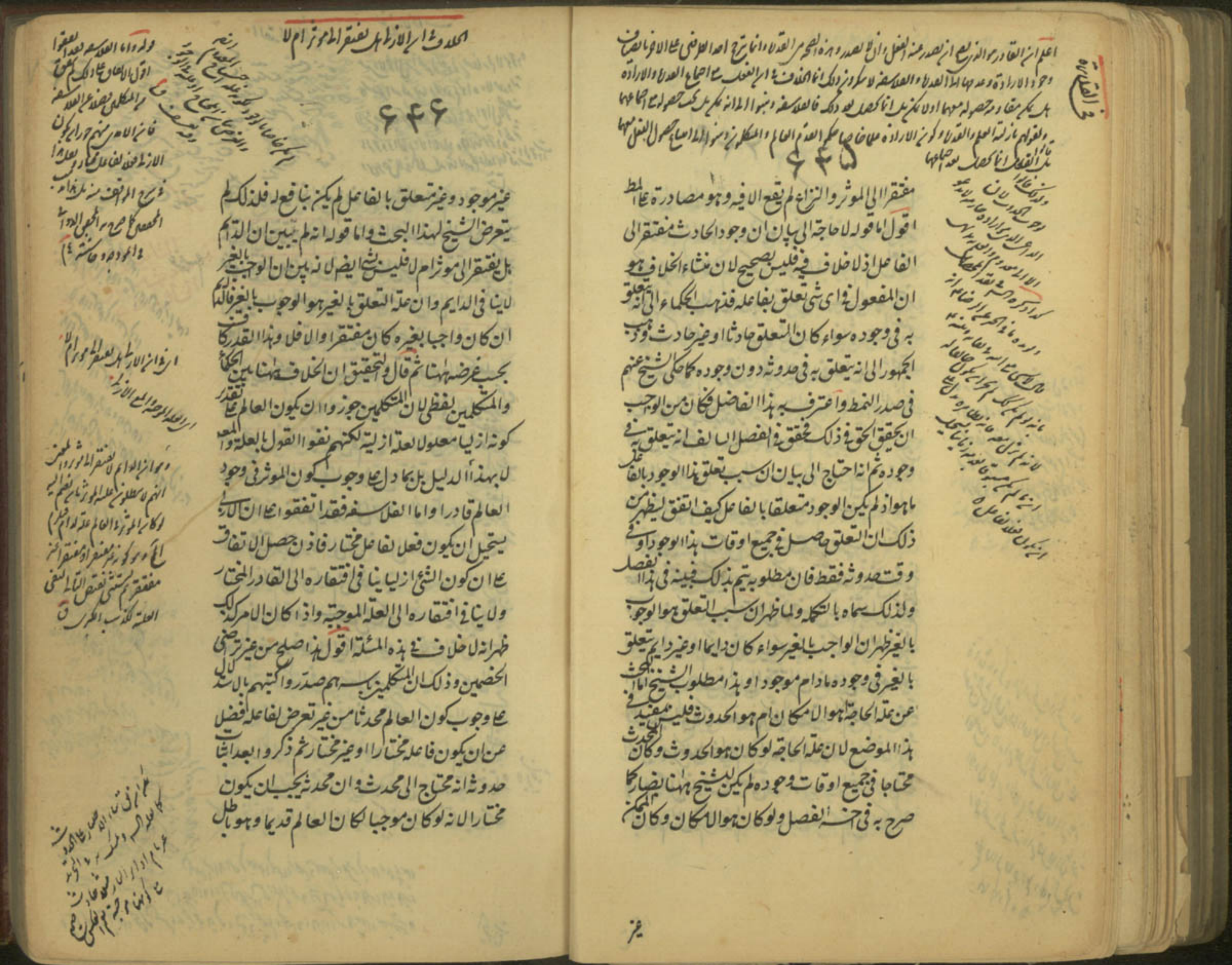
قاله

ويراد انه المفهوم وان كان اعم الا انه في الخارج ليس الواجب بالغير عند المتكلمين الا المحدث ه

التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم
وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره
بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر
اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق
بالغير يكون للمسبوق بالغير دايما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول
كاين دايما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو
كان ايض كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان
التعلق ايض دايما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة
حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا
تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح فقال انه تكلم فيما
لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب في
الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث
ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا و
هذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى
الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون

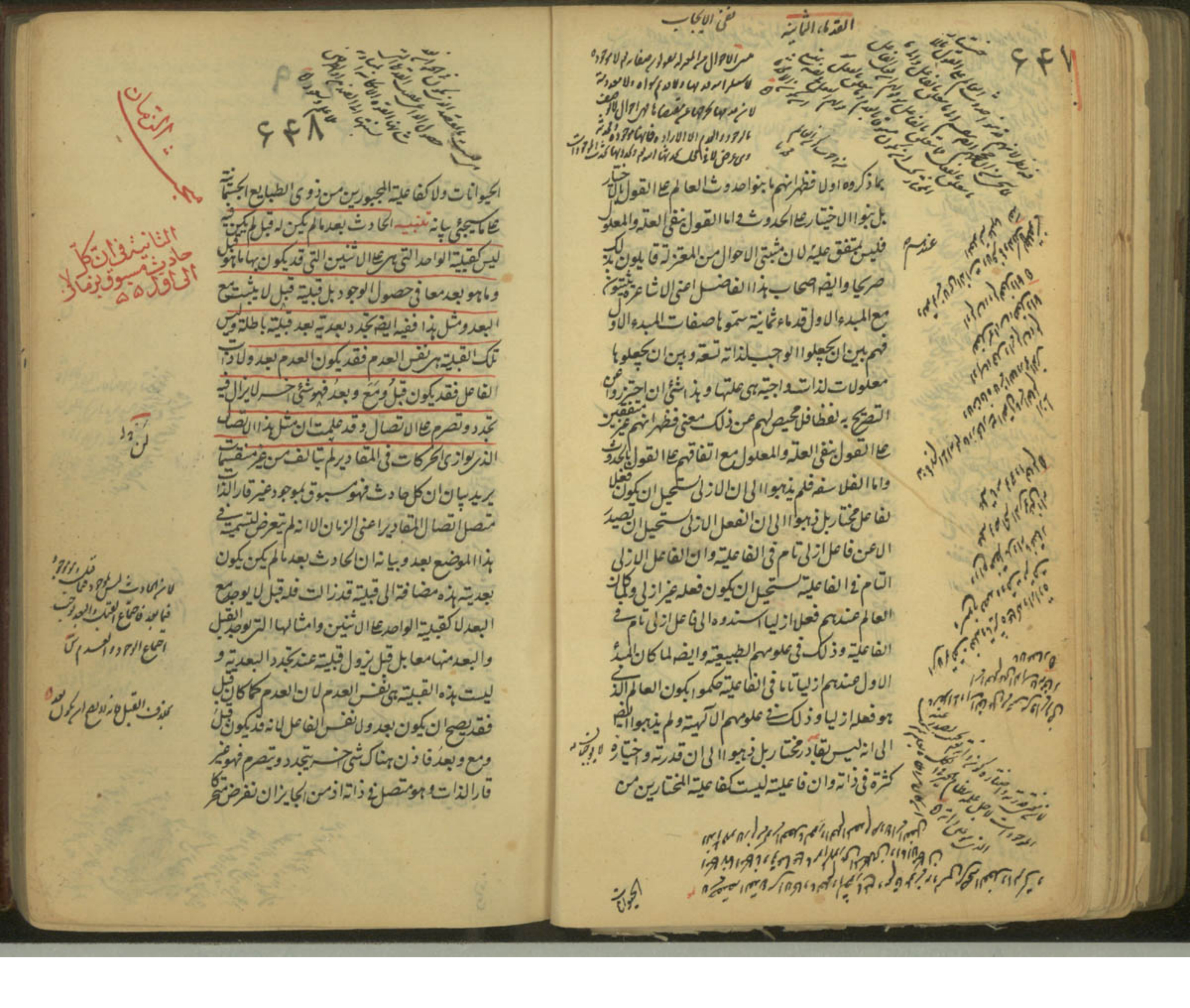
لانه وان ثبت متعلق فلا استقلال له ذاتا ولا استغناء فالحاصل في المتعلقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير معلوم له كالانه استغناء عن الغير معلوم لو اوجب الوجود عدامه والمعلوم الذي لا يكون انه تعارفه او موادا انه له فاعل ه

[illegible] ذكره فخر الدين الرازي [illegible] الاول [illegible] ه



مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى
الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو
ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق
به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب
الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب
ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل الاول انه يتعلق به في
وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من
ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في
وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل
ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم يتعلق
بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث
عن علة الحاجة هو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في
هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث
محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا انضار كما
صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن

غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا فلذلك لم
يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم
بل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير
لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم
ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف
بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء
والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم مع تقدير
كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول
لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق
على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا اصلح من غير تراضي
الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا
عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل



نفي الايجاب

المقدمة الثانية

بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار
بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس بمتفق عليه لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك
صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون
مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول
فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها
معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين
على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث
واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر
الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي
التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان
العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في
الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا
الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية
على ما سيجيء بيانه تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه
ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل
وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع
البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس
تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه
تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال
الذي يوازي الحركات في المقادير لم يتالف من غير منقسمات
يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض للتسمية في
هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون
بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع
البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل
والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية و
ليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل
ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر يتجدد ويتصرم فهو غير
قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجايز ان نفرض متحركا

الثانية فان كل حادث مسبوق بزمان

يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركة
فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول
ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت
ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المط فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر
الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل ويشير
في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه
والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما
اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من
الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث
بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي
يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته
بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية
للشيء بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء اخر بل
ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا

لشيء اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان
ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع
تصور الزمان وتميزهما عن ساير اقسام القبلية والبعدية
بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقي لان
المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان
معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية
اللاحقتان بالزمان اضافتان لا توجدان الا في العقول
لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية
لا توجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن
ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان
مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم
على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع
اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة
في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجودة اخرى بقبلية
اخرى وتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج
الذي يلحقه القبلية لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في
العقل اما نفس القبلية فليست من الموجودات المختصة بزمان
دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة
وان اخذ من حيث تقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر



الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به وكل
ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبارات الذهنية ويندفع ايض
اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل
انهما لا يوجدان معا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان
يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا
في الخارج معا ويندفع ايض اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك
لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء و
يصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول
ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان
على البعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر قال والفرق
بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية
العارضتان له عن زمان اخر ولم تستغن القبلية والبعدية
العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء
الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بعضا بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان
انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان غير
متصل بل مركبا من انات الثاني ان تجويز وجود قبلية

وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان اخر
تقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان اخر
قال وايض ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يكفي
مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يكفي
مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه يحتاج الى الاشارة
الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر
عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايض لم يوجد مع الغد
بل ليس ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة
عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منها ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود الكلام و
ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم
يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك
يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان اخر محال والقول في
الزمان للحركة ايض يقتضي مثل هذا البيان وتوهم الزمان في
زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال
الانقضاء والتجدد وذلك لاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية
ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين
يعرضان للاجزاء بل يصير الاجزاء بسببهما متقدمة ومتاخرة



بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم
تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لاشي اخر وهذا معنى كون التقدم والتاخر ذاتيين له واما
حقيقة غير عدم الاستقرار لمقارنتها لعدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتقدما متاخرا بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين
ما يلحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى قولنا
اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا
التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى قران معنى
التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في
الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان
في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان بحسب متى فلك الشي والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين
مشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك
لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية و
يحتاج في الثانية اليه الشارح ولما كان التجدد ولا يمكن الا مع تغير
حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير و
متغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية

الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون
ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
الذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان
التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم
لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان
يكون الا لشي يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض
والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
الوجود بتغير هو عرض وبمتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل
هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق
الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق
قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله و
يلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول و
الحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي
الامتدادات والمسافات في النمط السادس فاذن الزمان
يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة
الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة

وهذا ماهيته وعند تبينها صرح بتسمية فقال وهذا هو الزمان ثم
ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية
من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء تقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا
يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية
المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء
المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف
المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا
بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت
تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها
المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما
يكون في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة
لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة
معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقهما من
جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة

عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار
ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار
فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان
بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارة
وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من
ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارة كل حادث فقد كان قبل
وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو
قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور
عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذا ان
هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا
بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى
موضوع ما فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد
بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان
كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود
والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده
وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في
كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في
كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء

الرابعة في ان كل حادث مسبوق بمادة قابلية

لايكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا
عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير
لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان
الامكان يكون للشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن
ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم
يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ اخر
فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا
في موضوعاتها فاذن الحادث تقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في
الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود او وجود
اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما
الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس
الى وجود شئ اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر
كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل
وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها

وهو

وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون
للشئ بالقياس الى وجوده ولايخ اما ان يكون ذلك الشئ مما
يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان
يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون لموضوعه
حامل وجود ذلك الشئ واما ان لايكون كذلك بل يكون ذلك
الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل
هذا الشئ لايجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بامكان لامحالة كما مر وامكانه لايمكن ان يتعلق بموضوع دون
موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه
لكن الجوهر من حيث ماهيته لايكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم
يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هف
ولما تبين ان مثل هذا الشئ لايمكن ان يكون محدثا فهو ان
كان موجودا كان دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان
ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون
اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد
وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل
وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها

بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول عنها مع خروج الوجودات
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها
عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك
الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم
باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا
ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد هٰهنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشي قبل وجوده نفي صرف فلا
يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف
بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط
يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول
مح لكونه وصفا لغيره والثاني مح لانه يلزم من ذلك ان يكون
للامكان امكان آخر فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار
عقلي متعلق لشي خارجي فمن حيث تعلقه بالشي الخارجي ليس
بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج

ولتعلقه بذلك الشي يدل على وجود ذلك الشي في الخارج وهو
موضوعه ومن حيث كونه قايما بالعقل موجود في الخارج وله
امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
كما مر في التقدم لا يقتضي وجود شي دون الخارج جهل لان الجهل هو
وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع
عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد في العقل على
انها صورة شي في الخارج بل على انها احكام موجودات في
الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث
هي احكام بل تكون موجودة من حيث المحكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل
وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا في
غيره لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان
امكان الشي قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون
ذلك الشي في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث
هو فيه وصفة للشي من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون
كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشي الا في
غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما
كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين



فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود
على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق
عند ثبوت المتضايفين ولكن بكيفية ثبوتهما في العقل ولا يجب
من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق بعروضه
الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا
موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم
بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول
والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة
بموضوع ولا مادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان
عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة
لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها
في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع
وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كالاضافة
لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده
اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان
الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلل
دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث

661

الشيء ما لم يجب لم يوجد

662

معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها لكنا فرضناه
بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا
صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق
وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان
يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام
يتعلق بشرائط يجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة
في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه الشيء قد
يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة كمثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان
لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي
للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق
التاخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متاخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما
قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي
واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقع بخمسة معان على ما حقق في
الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع
الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف
والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان
في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان

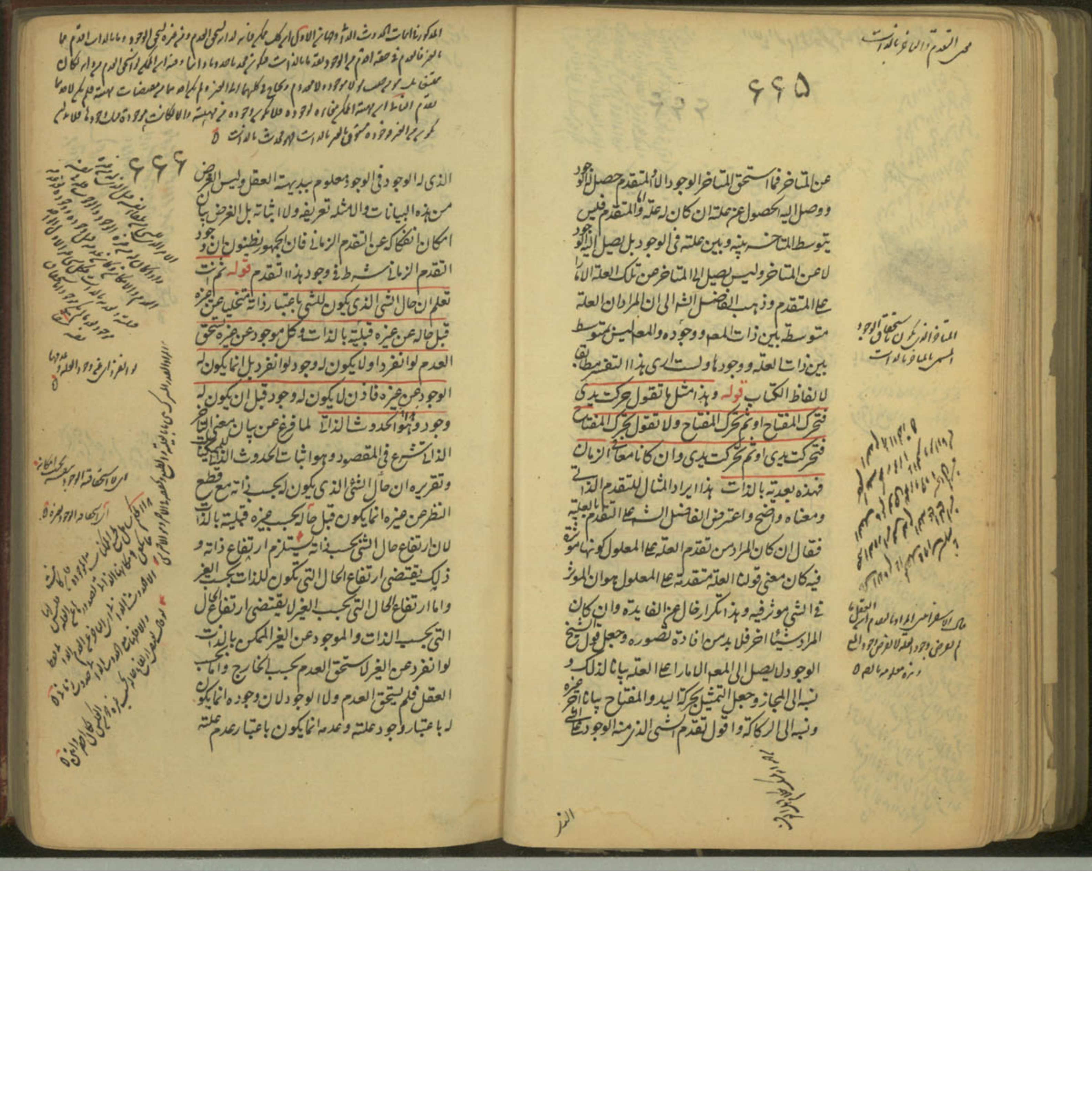
انواع التقدم والتاخر

فان كل محدث يكتنفه العدمان



يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر
محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج
اليه ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى
الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم
في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع
المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يطلق
المعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم
التاخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك
وذلك لانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال
المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات واما في هذا الكتاب
فقد سمي المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة
المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم
اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تاخر ما

للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية
وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه
فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف
يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره
هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض
متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا
خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر
يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع
لا يجب ان يكون مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان
لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان
العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع
ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك انه اذا كان وجود هذا
عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا و
الاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس
يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر هو بيان
للتاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا
التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول
مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس



عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول عن علته ان كان له علة والا فالمتقدم فليس
يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود
لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا بعد
المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة
متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط
بين ذات العلة ووجودها ولست ادري هذا التفسير مطابق
لالفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل ما تقول حركت يدي
فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح
فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان
فهذه بعدية بالذات هذا ايراد المثال للتقدم الذاتي
ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية
فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر
في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان
المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ
الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك و
نسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر
ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء

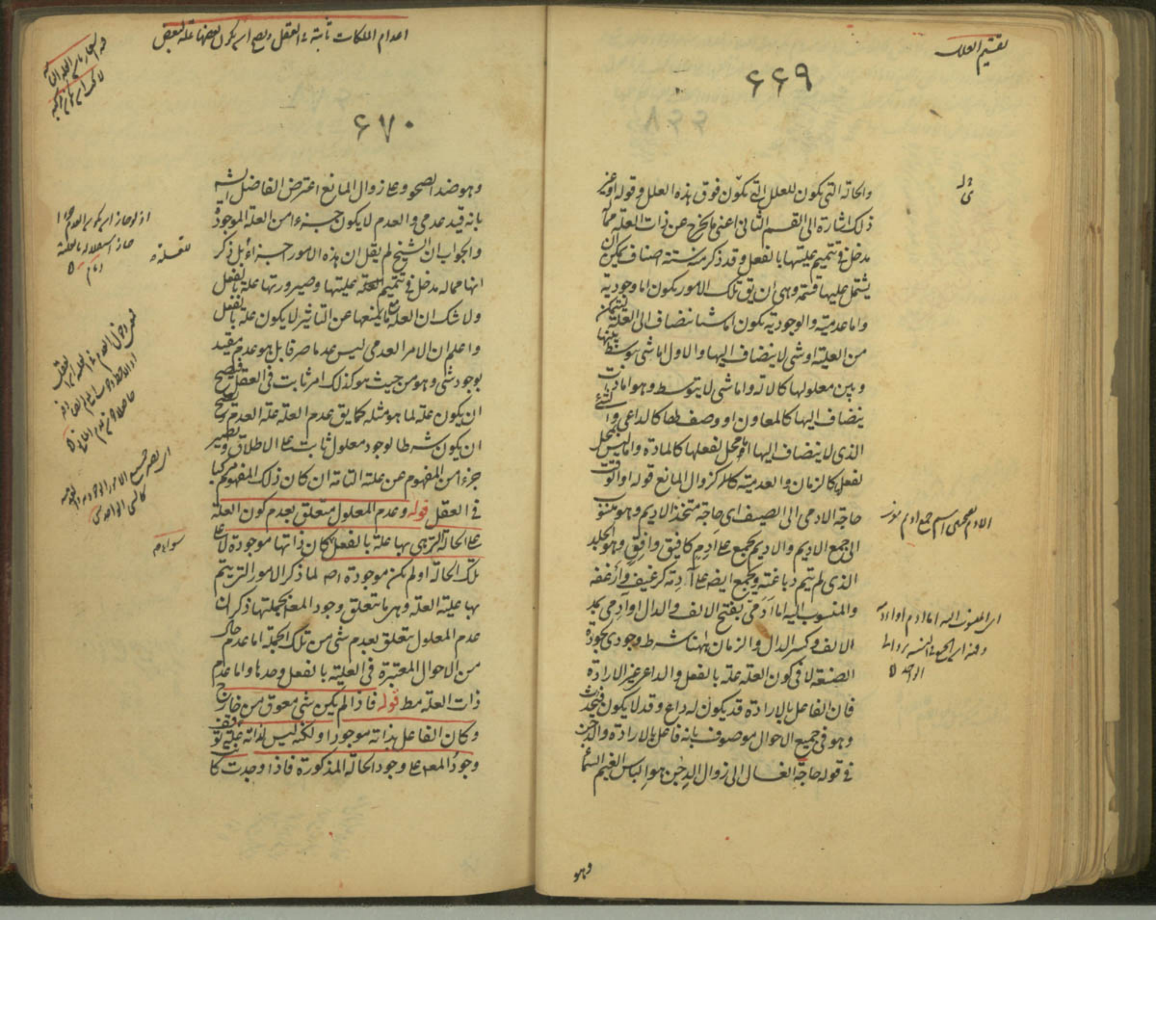
الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض
من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان
امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود
التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** ثم انت
تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره
قبل حاله عن غيره قبلية بالذات فكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له
الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له
وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر
الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع
النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته و
ذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير
واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكو
له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته

فان قيل الماهية ما به الموجود ... فالفاعل ... مبدأ الصادر منه هو الوجود فالماهية ... [illegible]
[illegible]
[illegible] فحالها في نفسها ... الا بحسب غيرها ٥

وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا
يكون الا في العقل فالحال التي له مجردا عن الغير اما العدم واما ان
لايكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن
وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث
الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود عن ذاته ولا
يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن
وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود
ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له
وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته
من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم
علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان الماهية المجردة
عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت
باعتبار العقل لا يخ من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه
او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين
القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم
يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن الوجود
والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون

السادسة في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت
له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف
على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس مع معنى الوجود
لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول
متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة
او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من
خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة
النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون
حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى
الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة
الغسال الى زوال الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول لا
يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار
الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة
والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع
الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما بين
الحركتين لا يحصل موجودة الا باحديهما وكذلك الحالة التي
للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية



والحالة التي تكون للعلل التي تكون فوق هذه العلل وقوله او غير
ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما
له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان
يشتمل عليها قسمة وهي ان تلك الامور تكون اما وجودية
واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة فيتمكن
من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها
وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات
ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء
الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل
لفعلها كالزمان والعدمية كالركز وال المانع قوله او الوقت
حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب
الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد
الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة
والمنسوب اليه اما آدمي بفتح الالف والدال او ادمي بكسر
الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة
الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث
وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن
في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء

وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة
والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء بل ذكر
انها مما له مدخل في تتميم العلة عليتها وصيرورتها علة بالفعل
ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التاثير لا يكون علة بالفعل
واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد
بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح
ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح
ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير
جزءا من المفهوم من علة التامة ان كان ذلك المفهوم مركبا
في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة
على الحالة التي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على
تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا لما ذكر الامور التي يتم
بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان
عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حالة
من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم
ذات العلة مط قوله فاذا لم يكن شيء معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف
وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كا

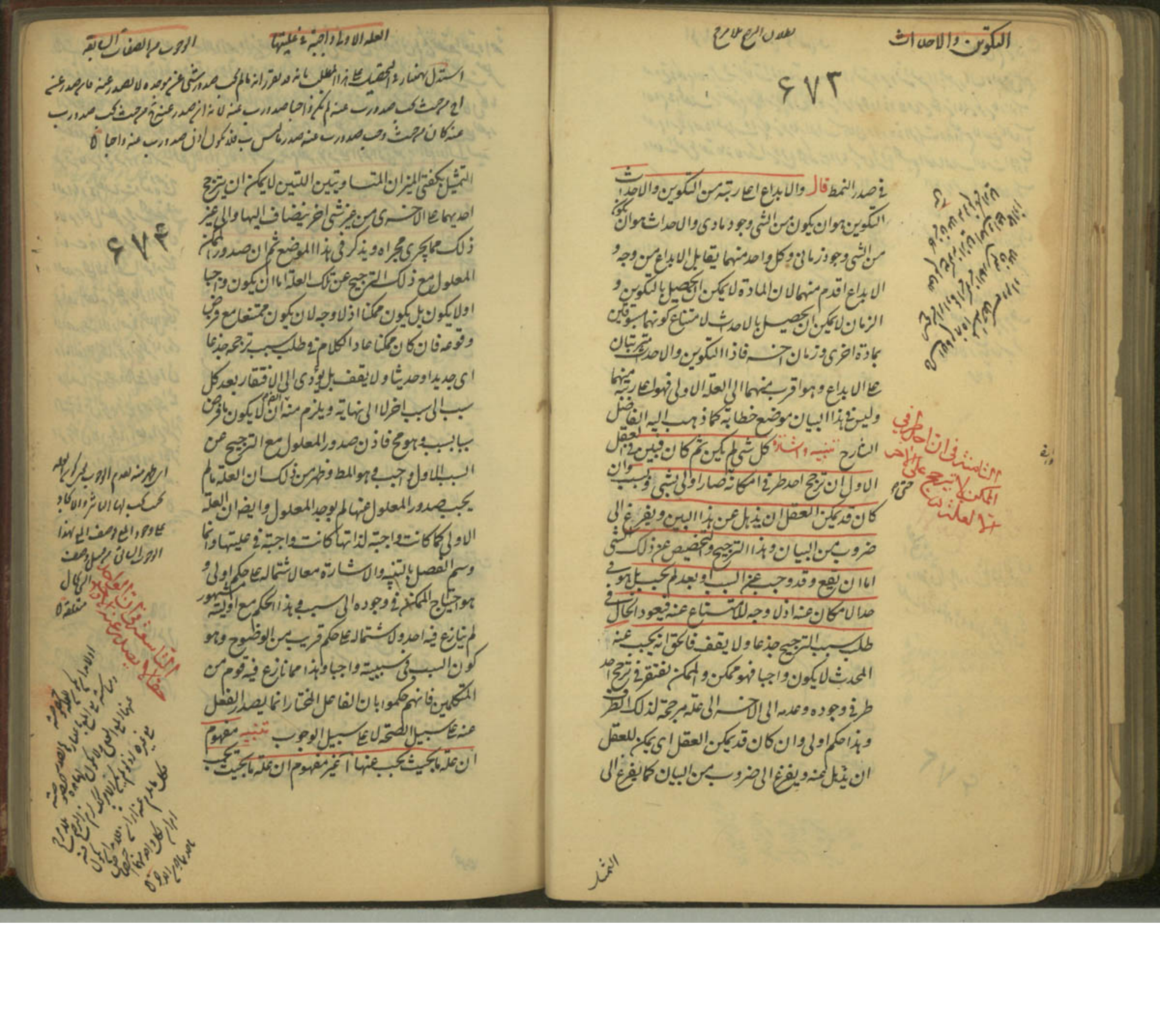
طبعه او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان
لم يوجد وجب عدمه واياً ما فرض ابداً كان باً زائه ابداً او وقتاً ما
كان وقتاً ما اى فاذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن
هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود
المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود
المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه
لانه توقف على شئ لم يوجد واى الامرين فرض ابداً او وقتاً
دون وقت كان ما بازائه مثله قال واذا جاز ان يكون
شئ تشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه
سرمداً فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم تتقدمه عدم
فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اى اذا جاز ان يكون علة تامة
موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة الحال فى
كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول منها حال ولها معلول
لم يبعد ان يجب عنها دايماً وانما قال لم يبعد وان كان من
الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمداً لان مقصوده
ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود
دايم الوجود وايضاً القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على
ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان
تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

فى الاسماء

المفعول اعم من المحدث

ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على
النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود
فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التى تكون للامور
الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول
يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول عليه
بسبب ان لم تتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة فى
وضع الاسامى بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك ان المفعول
اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشئ
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة
او زمان هذا التفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح الاقرب
من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن
عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم
فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو
ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم
ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان
يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً
وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما

التاسعة فى تفسير لفظ الابداع



في صدر النمط قال والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشي وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشي وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان تحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شي لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشي وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشي اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه الى الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضروب من البيان كما يفرغ الى

استدل بهذا في التحقيقات على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور شي عن موجود لا يصدر عنه فان صدر عنه اي من حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجبا صدوره عنه لانه ان صدر عنه من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث وجب صدوره عنه صدر ما ليس بـ فلا يكون الا صدوره عنه واجبا ه

التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شي اخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا اولا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع وجوب وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب اخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المط وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب هذا الحكم مع اوليته المشهور لم ينازع فيه احد ولاشتماله على حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها اخر غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب

عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن جهتين
مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او
من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب
جذعا فينتهي الى جهتين من مقومات العلة مختلفتين اما لانهما
واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس
احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد
وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل
بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقة وتقريره ان نقول مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه
ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي علية مثلا احدهما غير علية
للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن
المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين
متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف فهذا القدر كاف
في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك لان الاثنان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان
كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيهما الا ان
من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله
فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون

٦٧٥

احدهما

٦٧٦

احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية
استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان
يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد
الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية
ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده
بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة
والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده
بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى
اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما
بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد
الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر
يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض
الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة
كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك
الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء

مختلفة ویعود التقسیم المذکور حتی یلزم ان الواحد لا یسلب عنه
الا الواحد ولا یوصف الا بواحد ولا یقبل الا واحدا والجواب
ان سلب الشیء عن الشیء واتصاف الشیء بالشیء وقبول الشیء للشیء
امور لا یتحقق عند وجود شیء واحد لا غیر فانها لا یلزم الشیء
الواحد من حیث هو واحد بل یستدعی وجود اشیاء فوق واحدة
یتقدمها حتی یلزم تلک الامور لتلک الاشیاء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشیاء الکثیرة عن الاشیاء الکثیرة لیس
بمحال بانه السلب یفتقر الی ثبوت مسلوب ومسلوب عنه یتقدمانه
ولا یکفی فیه ثبوت المسلوب عنه فقط وکذلک الاتصاف
یفتقر الی ثبوت موصوف وصفة والقابلیة الی قابل ومقبول
او الی قابل وشیء یوجد المقبول فیه واختلاف المقبول
کالسواد والحرکة یفتقر الی اختلاف حال القابل فان الجسم
یقبل السواد من حیث ینفعل عن غیره ویقبل الحرکة من حیث
یکون له حال لا یمتنع خروجه عنها واما صدور الشیء عن الشیء
فامر یکفی فی تحققه فرض شیء واحد هو العلة والا لامتنع استناد
جمیع المعلولات الی مبدء واحد لا یقال الصدور ایضا لا
یتحقق الا بعد تحقق شیء یصدر عنه وشیء صادر لانا نقول
الصدور یطلق علی معنیین احدهما امر اضافی یعرض للعلة
والمعلول من حیث یکونان معا وکلامنا لیس فیه والثانی

کون العلة بحیث یصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنی یتقدم
علی المعلول ثم علی الاضافة العارضة لهما وکلامنا فیه وهو
امر واحد ان کان المعلول واحدا وذلک الامر قد یکون هو
ذات العلة بعینها ان کانت العلة علة لذاتها وقد یکون
حالة یعرض لها ان کانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخری
اما اذا کان المعلول فوق واحد فلا محالة یکون ذلک الامر
مختلفا ویلزم منه التکثر فی ذات العلة کما مر اوهام وتنبیهات
قال قوم ان هذا الشیء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه
لکنک اذا تذکرت ما قیل فی شرط واجب الوجود لم تجد هذا
المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالی لا احب الآفلین فان
الهوی فی حظیرة الامکان افول ما وقال آخرون بل
هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم اصله
وطینته غیر معلولین لکن صنیعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا
فی الوجود واجبین وانت خبیر باستحالة ذلک ومنهم
من جعل وجوب الوجود للضدین او لعدة اشیاء وجعل
غیر ذلک من ذلک وهؤلاء فی حکم الذین من قبلهم یرید
ذکر مذاهب الناس فی وجوب اعیان الموجودات وامکانها
وقدمها وحدوثها وان ینبه علی ما هو الحق عنده منها و
اول اختلافهم فی الشیء الغنی عن المؤثر الذی هو موجود لنفسه

ما ذهب عن منه

القائلون بعدد الواجب قال بعضهم بوجوب الفلك والكوكب وكل العناصر وقدمها
واما الحادث فهو الحركات وقال بعضهم بوجوب المادة وقدم ...

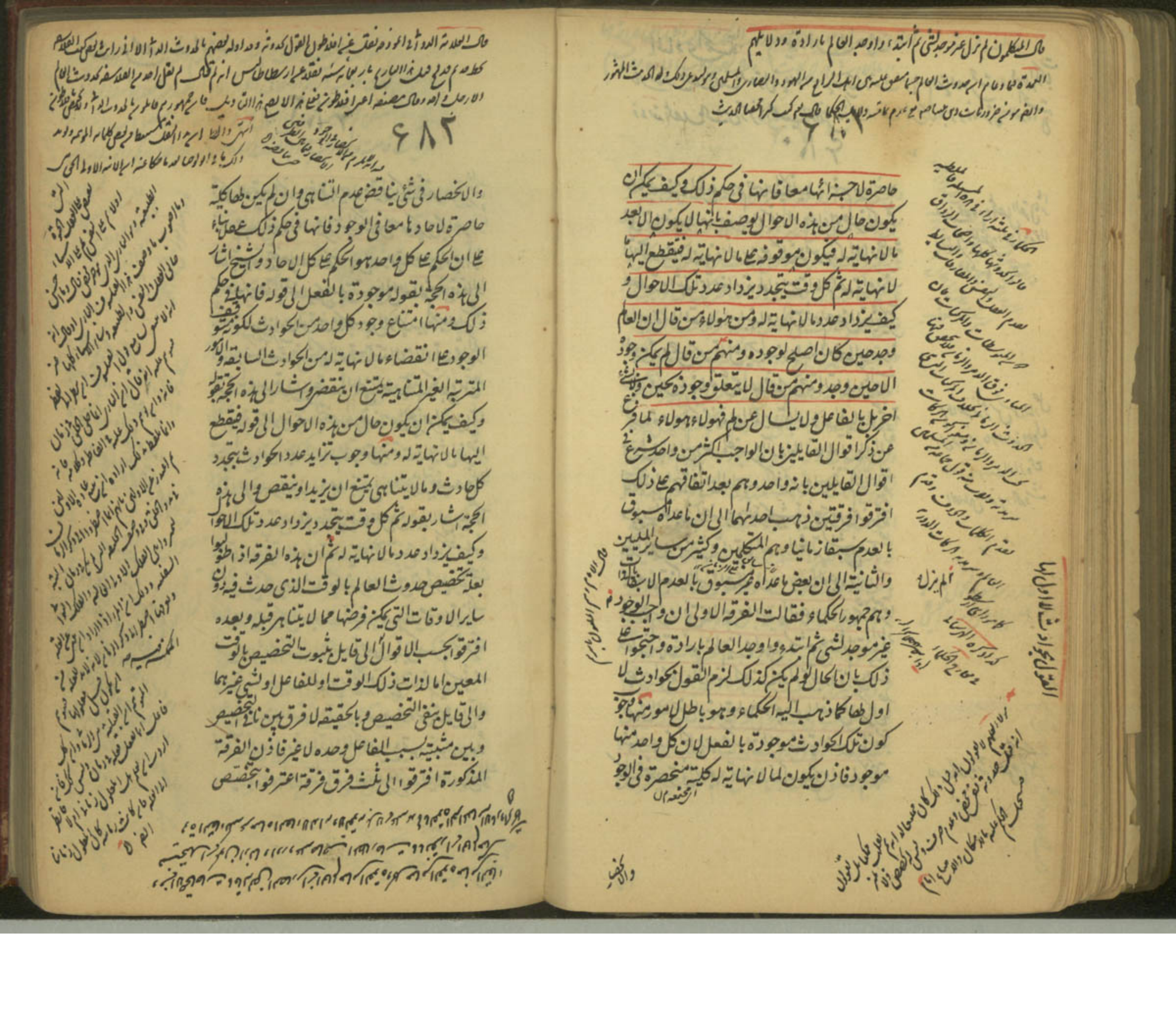
واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقايلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قايلين بان هذه الموجودات المحسوسة واجبة والى قايلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهياتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو هذه الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قايلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قايلين بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس

المبادي الخمسة يزدان واهرمن

[illegible]

واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القايلون بانها واحدة فهم بعض القايلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القايلون بانها فوق واحد فهم من جملة القايلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله واما القايلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد فان قلت ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود شي عنه ثم ابتدء واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية

[illegible]



حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد
ما لا نهاية له فيكون موقوفه على ما لا نهاية له فينقطع اليها
ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال و
كيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم
وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده
الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين دون
اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء ثم لما فرغ
عن ذكر اقوال القايلين بان الواجب اكثر من واحد شرع
اقوال القايلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك
افترقوا فرقتين ذهب احديهما الى ان ما عداه مسبوق
بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمين وكثير من ساير المليين
والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الابتداء
وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
غير موجد لشي ثم ابتدء واوجد العالم بارادة واحتجوا على
ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا
اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب
كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها
موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود

والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية
حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك بناء
على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار
الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم
ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه موقوفا
الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله
وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع
اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد
كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه
الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا
بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده
افترقوا بحسب الاقوال الى قايل بثبوت التخصيص بالوقت
المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشي غيرهما
والى قايل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص
وبين مثبتيه بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة
المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص

ذلک الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلک التخصص غیر الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتکلمین ومن یجری مجراهم وهولاء
انما یقولون بتخصیص علی سبیل الاولویة دون الوجوب و
یجعلون علة التخصیص مصلحة تعود الی العالم وفرقة قالوا
بتخصیص لذات الوقت علی سبیل الوجوب وجعلوا احدوث
العالم فی وقت غیر ذلک الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلک
الوقت وهو قول ابی القسم البلخی المعروف بالکعبی ومن تبعه
منهم وفرقة لم یعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعلیل بل
ذهبوا الی ان وجود العالم لا یتعلق بوقت ولا بشیء اخر غیر
الفاعل وهو لا یسال عما یفعل او اعترفوا بالتخصص وانکروا
وجوب استناده الی علة غیر الفاعل بل ذهبوا الی ان للفاعل
المختار ان یختار احد مقدوریه علی الاخر من غیر تخصیص و
تمثلوا فی ذلک بعطشان یحضره الماء فی انائین متساویین
النسبة الیه من کل الوجوه فانه یختار احدهما لا محالة وبغیر ذلک
من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابی الحسن الاشعری
ومن یحذو حذوه وغیرهم من المتکلمین المتاخرین واشار
الشیخ الی هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الی قوله
ولا یسال عن لم وختم اقوال المتکلمین بقوله فهولاء هولاء
قوله وبازاء هولاء قوم من القایلین بوحدانیة الاول یقولون
ان

ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته و
احواله الاولیة له وانه لم یتمیز فی العدم الصریح حال الاولی
به فیها ان لا یوجد شیئا او بالاشیاء ان لا توجد عنه اصلا
وحال بخلافها لما فرغ من بیان مذهب المتکلمین شرع
فی بیان مذهب الحکماء وبدء بانهم یقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته واحواله الاولیة
له لان ذلک یقتضی قدم الفعل من جانب الفاعل
فان الفاعل اذا کانت فاعلیته واجبة له وجب ان یکون
فاعلا دایما اما اذا کانت فاعلیته ممکنة احتاج فی فاعلیته
الی سبب اخر کما مضی بیانه ووجوب الوجود لا یجوز ان یکون
کذلک واراد بالاحوال الاولیة الاحوال التی لا یتوقف
وجودها علی شیء غیر ذاته ککونه قادرا او فاعلا وعالما بل بما
الثانیة المتوقفة علی وجود الغیر ککونه اولا واخرا او ظاهرا
وباطنا وهی لا یکون واجب الوجود لذاته بل عند وجود
غیره ثم ذکر بعد ذلک ما یتعلق بجانب الفعل فاشار الی
ان العدم الصریح لا یتمیز فیه حال یکون فیها امساک الفاعل
عن الفاعلیة اولی بالقیاس الیه او یکون لا صدور الفعل
اولی بالقیاس الی الفعل من حال اخری یصیر فیها فاعلیته
اولی به او صدور الفعل اولی بالفعل وغرضه من ذلک

الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه
من الباقية قال ولا يجوز ان تسنح له ارادة متجددة الا
لداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة بحال تجددت
وحال ما تجدد كحال ما يمهد له التجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد
كانت حال ما لم تجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لامر يتسر او لامر زال مثل حسن من
الفعل ووقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عد او قبح
كان يكون به لو كان قد زال او عايق او غير ذلك كان
فزال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي
يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر
احتاجوا الى اثبات شي سببه يتخصص الطرف الذي يختاره
الطرف فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة
عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على
علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
اولا بانها لا بد وان تتبع امرا متجددا لتقتضي ايثار احد
المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان
تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان
عنه تعم بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ

كلمة الجزاف ... والفرق ... العبث

قال الشارح في تعليقاته الموجودات كلها من لوازم ذاته والا لم يكن لها وجود

بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون
مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة
كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كالعبث باللحية
مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار
من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة
به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ
جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا
يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان
يحدث شي من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل
على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير
تجدد وابطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما يكون كحال
الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك
الشي في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر
ويتسلسل الى غير نهاية وهو بط واما شيئا قبل شي وهو القول بكونه
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة
وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن
تجدد كانت حال ما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج
واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل
اص واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة



الذین لایقولون بالارادة المتجددة لایعترفون بتجدد شی
اصلا غیر الفعل اصلا مع قولهم اما بکون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور فی غیر ذلک الوقت
فلما فرغ الشیخ عن ابطال القول بتجدد شی وابطال القول
بان لایتجدد شی اشار الی ان هذین القولین ایضا قول
بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر یحسن من الفعل
وقتا ما یعنی القول بصلوح بعض الاوقات او وقت
معین یعنی ضرورة الفعل متاتیا بعد کونه ممتنعا او غیر
ذلک مما یعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال
کقبح کان فزال عند الوقت الصالح او امتناع کان فزال
عند وقت الامکان او غیر ذلک بحسب عباراتهم فان
القول بجمیع ذلک قول بتجدد شی ما وقد ابطلناه قال
قالوا فان کان الداعی الی تعطیل واجب الوجود عن افاضة
الخیر والجود هو کون المعلول مسبوق العدم لامحة فهذا
الداعی ضعیف وقد انکشف لذوی الانصاف ضعفه علی
انه قایم فی کل حال لیس فی حال اولی بایجاب سبق منه فی
حال واما کون المعلول ممکن الوجود فی نفسه واجب الوجود
بغیره فلیس بناقض کونه دایم الوجود بغیره کما نبهت علیه
لما فرغ عن الاشارة الی قدم الفعل بما هو من جانب

الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان یشیر الی ضعف حجج القوم وحججهم ایضا ینقسم الی ما
یتعلق بالفاعل والی ما یتعلق بالفعل فمما یتعلق بالفاعل هو
قولهم ان فعل الفاعل المختار یجب ان یکون مسبوقا بالعدم
ومما یتعلق بالفعل هو قولهم الفعل فی نفسه ممتنع ان یکون الا
محدثا فذکر ان الداعی لهم الی القول بالحدوث مع کونه مشتملا
علی التزام امر شنیع وهو تعطیل الواجب جل ذکره فیما لم
یزل عن افاضة الخیر والجود ان کان هو ان یکون الفعل
مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعیف ومع ذلک فهو حاصل
فی کل حال سواء حدث الفعل فی الوقت الذی حدث او
فی وقت اخر قبله او بعده من غیر تخصیص واولویة لذلک
الوقت دون غیره وان کان الداعی لهم الی ذلک هو ظنهم
ان الفعل فی نفسه ممتنع ان یکون غیر حادث فقد نبهت
فی صدر النمط علی فساده وتبین لک ان المعلول ممکن
ان یکون دایم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث
المحکیة عنهم علی امتناع وجود حوادث لا اول لها وبیان
وجوه الخطاء فیها فقوله واما کون غیر المتناهی کلا موجودا
لکون کل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فلیس اذا
صح علی کل واحد حکم صح علی کل محصل والا لکان یصح ان

الحكم على كل واحد لا تستلزم الحكم على الكل عن مناه ازيد من غير متناه اخر

الحكم المستوعب الشمول الكل واحد اذا صح على جميع لما در الوجود لكل من الاحاد منفردا او محوطا على الاجتماع
يسحب ذلك على المجموع الحاصل من غير امتراء ... اما اختص بكل واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الاحاد مثل الاكل
الاول والثاني السامي والقوي والجوس بالدارث د [illegible]

[illegible]

بي الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد
اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم
على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان
دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في
الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا
يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **قوله** قالوا او لم يزل غير المتناهي
من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير
المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر او اقل ولا نسلم ذلك كونه
غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو
ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص
بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات
الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين
عندهم والحوادث التي كلا منا فيها ليست بموجودة جميعا في
وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في
كونها غير متناهية **قوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد
قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له
فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان

البغض

وما من ان الحادث ان كانت غير متناهية لزم منه ان يكون كل حادث منها موقوفا على حصول ما لا نهاية
فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا كان غير المتناهي الذي لم يحصل
بعد فما يتوقف عليه لا يحصل ابدا واما اذا كان الغير المتناهي ماضيا وكون الحادث مرورا الى الوجود فهو
بعض محل النزاع فكم الكان

[illegible]

الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا
بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا
على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له
بل اي وقت فرضته وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء
متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا
بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى
عددها وذلك صحيح فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن
فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يغير لفظه تغيرا
لا يتغير المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان
معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او
احتياجه الى ذلك هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم
يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود
الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء
ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو
قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل
هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما

[illegible]



مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه
واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع
الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع
فيه قال قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع
الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء
الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات
يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات
ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب
لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول
التي لا واسطة بينها وبين المبدء الاول او لا واسطة غير عقلية
بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية و
الاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا
توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني
الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام
فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قال فهذه هي المذاهب
واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب
الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث
سهل بالقياس الى التنازع في وحدة وجوب الوجود وكثرته

فان

فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة
الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد

النمط السادس

في الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل الشارح
غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة اعم من ذلك
وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال هذا النمط
يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد و
الارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها
بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني
مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري
تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة
وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر
القايلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري
تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه
يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان
حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود
العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية
بالسافلات وذلك انما يثبت بان يق لو كانت حركاتها لاجل
السافلات كانت مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل

واقول انه لما اثبت للوجود مبدا اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدأيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب. تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيأت متمكنة من ذاته وفي هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب. هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول تقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو

فو مستكمل بالغير وان كان من فعل الاولى والارادة [?]

له بسبب وجود شيء غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه وهي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في هذه الاشياء ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها تتعلق في الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب هذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقر شيا اخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد

فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة
خطابية على ان قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بمتكرر لان الموضوع
هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى
قولنا الموجود في شئ موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه
لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني
وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شئ من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول
بمعنى واحد لان المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا
محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا
واحدا او يكون كلاهما جاريا مجرى قول من يقول الانسان
هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا
ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا مع
كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان
الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى
غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره
فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول
قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني

الفاعل لغرض مستكمل

بتعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه
ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه
استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه** واعلم ان الشئ الذي الحكماء
ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اولى واليق به من ان لا يكون
فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا او
لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه
كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن و
الاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير في نفسه وفعله اولى من
تركه فلاجل ذلك خلق الله والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في
حق الله تعالى مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشئ الذي
يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه
ان فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به
من شئ آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة و
الاخرى كالية اضافية الى شئ آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو احسن به حاصلا
ولا ما هو احسن به من شئ آخر ويظهر ذلك ان هاتين الصفتين قد
يستفيدهما ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب
كمال مفتقر الى كسب **تنبيه** فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية يجاول
ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان
ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول

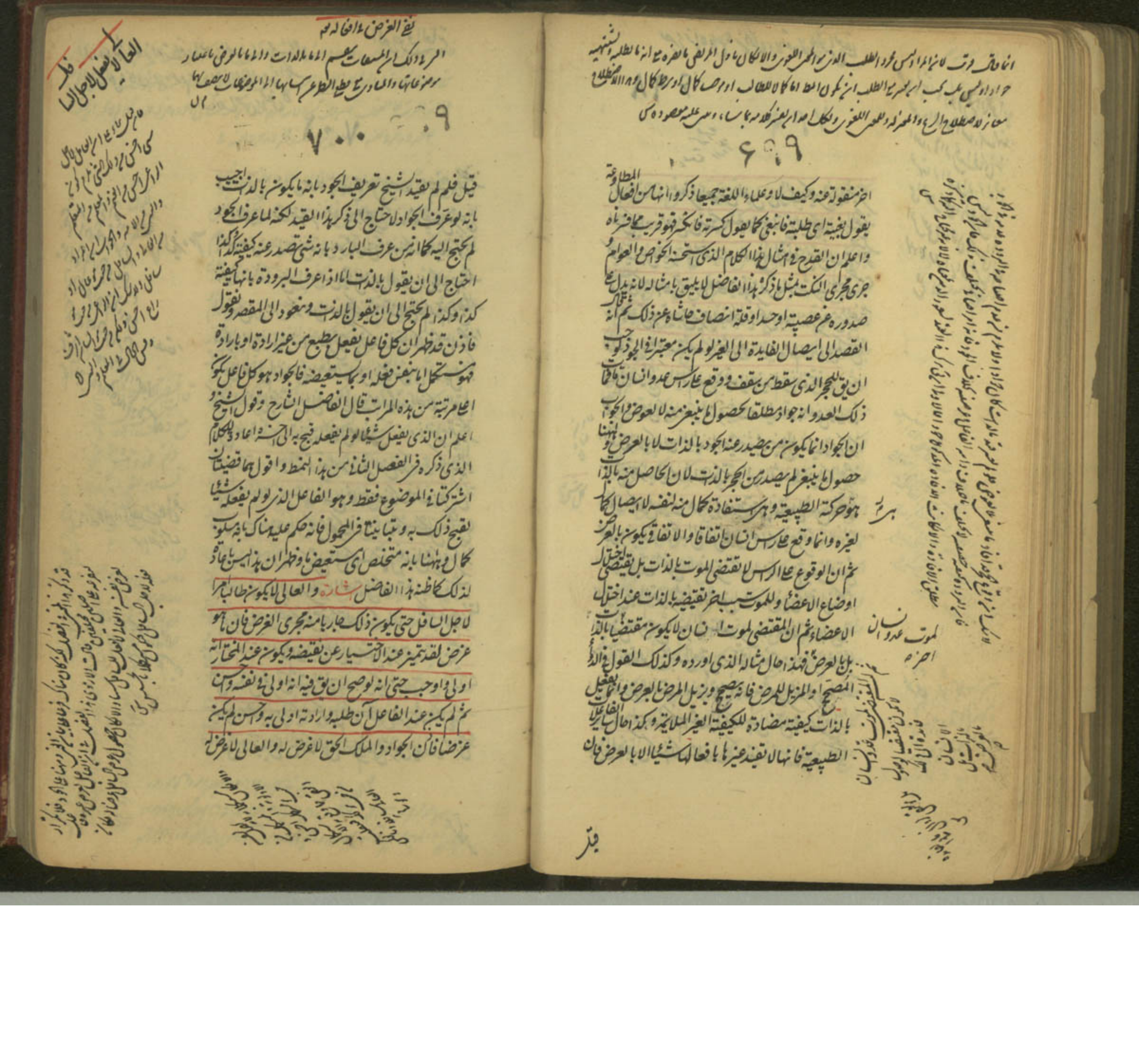
الكمال لغيره

الحق يفعل شيا لاجل شي وان فعله لمية هذا تصريح بالمقصد الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو لذاته فاعل وغاية للوجود كله

تذنيب تعرف ان الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي وله ذات كل شي لان كل شي منه او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه

تنبيه تعرف ان الجود

الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوسل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغي للمستفيد اي يكون مستغنى مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كلايق العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كلايق النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول ان الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملين مخترعين لهذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى



۶۹۹

اخر منقولة عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقول بغيته اي طلبته فانبغى كما يقول كسرته فانكسر فهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقع الحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فاماته ذلك العدو انه جواد مطلقا لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي للموت ... ان لا يكون مقتضيا بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح والمزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وكذا حال سائر الافاعيل الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان

بتر

نفي الغرض في افعاله تعالى

۷۰۰

قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انه من عرف البارد بانه شيء تصدر عنه كيفية كذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود فنقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ اعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعله شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض وظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد تميز عند المختار عن نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه وحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له

في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص
من الغاية والقايلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض
ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود لا الى ذاته وذلك للانسان في كونه محبا
وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد ان يكون ذلك
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل
لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له
وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه يمكن
يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم
يبرع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل
دايم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه
حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله اجل من الحركة
والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس
النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة
والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا تحتاج الى
التحريك وان النفوس المتحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها
وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه
شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك احسن
بتنزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه نقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد
الغني لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره

مستكمل

مستكمل بغيره وجه اخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض
يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم
وقد نبه على فساده بان هو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له
في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او
يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان القايلين
بالوجوب في الحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق
مدح اولا استحقاق ذم ولاجل ذلك هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل
الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد
والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد
ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق
مع وقته الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله
معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدي سبيل
تفصيلها لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور التي تحتها
وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة
الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد
وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فقد ذكر
في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل جميع الموجودات من
الازل الى الابد في العلم السابق على هذه الموجودات مع الاوقات

المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في
واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضته ذلك النظام على ذلك
الترتيب والتفصيل والذات المفيضة وجميع الاحوال تعقل ذلك
الفيضان منها وذلك المعنى هو عناية الباري تعم بالمخلوقات ومرجع
جملة ومعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو
مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان تق لو كان الباري تعم فاعلا
بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة
فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به
فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا
لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لانه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول
الاتيان به نزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وح
يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت
ان الفاعل لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت به ان الله ليس فاعلا
بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك
واقول ليس المط المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل
بل هو مقدمة في اثبات المط والمقصد هو نفي الغرض عن افعال
المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب

الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين
الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها
هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول
واثبت المط وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها
وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير
او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير
المبدء الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك
الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انها تابعة للارادة بين
ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما
فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه ان عنى بما معنى انه
لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا انه
عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء
على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون ايضا يكم
يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع
الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه ليظهر ان الحجة خطابية من
باب الخطابات اقول وهذا ايضا يدل على انه يرى تكرار النفي خطابية

والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا
ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل لم يكن كاملا بذاته بل كان
كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون
انه تع يستفيد الاولوية او دفع المذمة ان يق لان المستفيد
بشي لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشي والحكم بان هذا اقناعي من
باب الخطابيات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف

الثامنة في طرق اثبات وجود العقول وفيها اربع طرق

تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة ما كلية
وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها
لم يصحبها فقر فكانت الارادة مما يشبه الغاية المذكورة وانت
تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال
بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز
ان يق لم يزل شي لها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يق
لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية وليست
جزئية ولا ظنية او تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجرام
السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل حيوان واحد
كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتمم
لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما
نفس السماء فهي صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية

متعلق بها ان يحضرها من الاستكمال ان كان وفيه ثم قال
الفاضل الش اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع
اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى وانا اقول انه لم يقصد اثبات
العقول اولا وقصدا بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر
غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم من ذلك اثبات العقول
فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث
ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وبين ان مبدء
الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي
التي تنبعث الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا
عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور الكليات و
تلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا
يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا لثلث امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر
فيكون ارادته شبيهة بالغاية المذكورة وقد تقرر في النمط الثالث
ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد
الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او
على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بطبيعته
او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة

منه منع وهم لا يجوز ان يكون للعقول اعتقادات راجحة دائمة لا بمعنى انه جائز الزوال ومحل ما جاز زواله يكون ماديا
لانا نقول التعقلات الحقيقية ممكنة لذاتها ضرورة انها اعراض فيكون ممكنة الزوال ومشترك الالزام ش اما تركب الالزام
لكان الا يمكان في النظر انه واسما وليس كذلك بل الا مكان فيه بحسب بعض الذرة

لان كل شيء حادث مسبوق بمادة ش

المحضة كالعقول لا يجوز ان يبقى كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم
حصل او بقي كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها
حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون
والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها و
المحركة السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية تتجدد وتتصرم على
الاتصال وقد يحصل لجسمه بالطلب بالحركة ثم يفوته اذا اهر به منه الى الك

فان نفوسنا

ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا مرتبطة باجسامنا من
حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها

اي العقل المفارق

انا نا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ
الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء والنفس السماء فهي اما صاحب
ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة
كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لنا كنفوسنا
من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ان نفوسنا
بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب
ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم
يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفوس وان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان
يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة وتنبيه
ولا يمكن ان تقول ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون

غاية حركات السماء التشبه

اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي بريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان يبرهن على
وجود تلك المبادي فيقول قد تبين مما مر ان التحريك الارادي يكون
صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون
الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون
لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب العقل العملي
وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما مختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى غير ملايمة ثم ترجع الى الحال الملايمة
فيلتذ او ينتقم ممن يخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة
على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة
عن عقلنا العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار ما لينال ذاته او
حاله او لينال ان يشبهما كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختاره
وكل مطلوب مختار فهو محبوب في دوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي
تقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون
تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل
الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان
يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة
اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وانما

تكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات
والحركة لامحة تتوجه نحو حصول ما للمتحرك فاما ان يكون ذلك الكمال حالا
من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فيحصل بالحركة
فح تكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون ذلك اى حالا
منه ويجب ح ان يكون مما يناسب الى ذات المعشوق او حال راجع اليه
والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا تكون الحركة حركة لاجله
هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال شبه ذات المعشوق او حاله
وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان المعشوق لا يخ من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لينال الشبيهما **قوله** ولو كان الاول
لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من
حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اى لو كان المعشوق مما ينال بالتحريك
ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات التحريك الذى لا يكون حاصلا
فيه لكان لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما
وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان
المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
متصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية يستحيل ان يكون
نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل
بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه
ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخ اما ان يكون

تحريكه لنيل شبه يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق
او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول مح لانه تقتضى عود القسمين المذكورين
اعنى الوقوف عند النيل او طلب المح فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه
لا يستقر **قوله** فلا ينال بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدائم
وذلك اذا كان المتبدل مستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد
يفرض لما بالقوة يكون له خروج الى الفعل لامحة ولنوعه او صنفه
حفظ بالتعاقب اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على
تعاقب شبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك
اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد مستبقى نوعه
بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى
الفعل حين انتهاء النوبة اليه لامحة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب
والتشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون المتصرم **قوله** فيكون
المتشوق متشبها ما بالامور التى بالفعل من حيث برائتها عن القوة
رشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث هو
افاضته عما سافل فيكون المتشوق يعنى محرك السماء متشبها بنحو ما
من التشبه وفى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو متشبها
يعنى يكون ما اليه تشوق المحرك متشبها ما بالامور التى بالفعل يعنى
المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة رشحا عنه بحيث
الفائض اى فى حال كونه رشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى

الفلك والكواكب يعقل الاول مسعود الا لانه اذ بهذا العقل مستو الحركة كما تحلب نفس سبا مسعف باد لك مدث متابوكات كالوحد والنشاط الا ان الفلك بمصور العاشر مع ملك الكاتب ولكم لا تصور العاشر معلقات الكارك

يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة من القوة
واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي
لفظ يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات
بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدء ذلك في
احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى
الفعل ما يمكن من التعاقب يعني مبدء ذلك الاسلام الذي يحصل التشبه
يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على
الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما
تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم
والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع
وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة
لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري
ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك
يحصل التشبه فهذا تقريرها في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة
والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى
التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه ولو كان المتشبه به
واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لكل واحد
منها بالكلية مشابهة لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل

يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول
قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة
الاولى وقد اشار في مواضع اخر الى ان كل فلك فله محرك معشوق
يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر
الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به
لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا او اذ ذلك
لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا
معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل
عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الافلاك
على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله و
نفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة او
الوضع الا ان يكون الغرض بالحركة مختصا بذلك لان الارادة
تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض
ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض
المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو
الجسم فلكل فلك سافل يتشبه بالمحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب
وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام
لا مخالفته وليس التشابه بموجود الا في قليل يعني في المتمثلات بفلك

البروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والانقطاب
واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته
اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به
امتياز كل عقل عن الآخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به واحد والجواب
ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات
جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يندرج تحتها
هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان لنا اختلاف الحركات فقد دلنا
على انياتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء
بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها
بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب
عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية
وقد مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما
كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفق فمال الغرض بالحركة
ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحتها وان لم
تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة
من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة
الحركة جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما
كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل خير الخيرين

مع انه التقابل لا لكون فاعلا

نفع السافل

ثم اذا

اذا ثم

ثم اذا كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو
انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع يجب
ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما
سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي
تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون
لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه
واما اختلاف الحركات ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم
الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا
لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان
احدهما يخيص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر
يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان
يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل
ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما
لكن الحركة بهذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره فهذا تقرير هذا
الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان
يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول

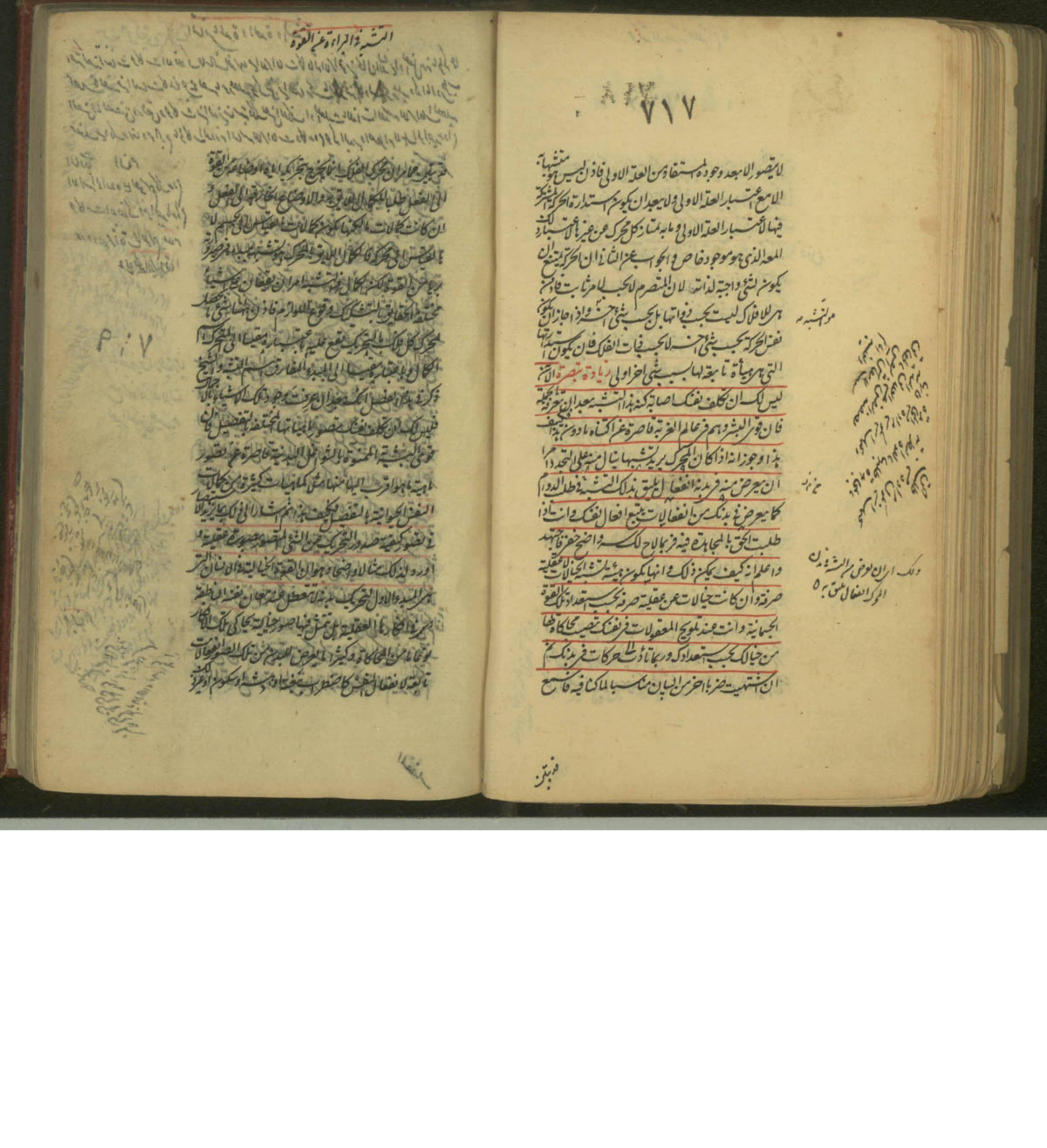
وان اختلاف حركات كان

تغییر

ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث في ذلك ويعرض
في نفس الحركة حتى يقول قايل ان السكون كان يتم لها بخيرية تخصها
والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولو لم يكن احدهما اسهل
عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة الغائية
من تصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات
فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة
قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة
والبطوء قال في ذلك لان كل قصد يكون لاجل المقصود فهو انقص
وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من
الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا
ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة
بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى
الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا
بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون هما بالنسبة الى غرضه
على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الافلاك مع
تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان
ضعف ما تمسك به القوم من بيان اصل الحركة وهيأتها بان
التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن

حركة الدورية معللة ام لا

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الافلاك على السواء فالعلة
الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد
هيأتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا
بسبب تقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع التشبه بها امور مختلفة
بالعدد اي اذا كان الافلاك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب
متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الافلاك من طرح
المقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون
المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية
اقول هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف ان الاول المتشبه به
واحد وحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى
واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشابها به
من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن
متشبها به كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو
صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعان
عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به
واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة
وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد يكون قريبة
فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان



لايتصور الا بعد وجوده مستفادا من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها
الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المتشبه
فيها لاعتبار العلة الاولى وما به تمتاز كل محرك عن غيره لاعتبار ذلك
المعنى الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان
يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن
هي للافلاك ليست تجب في ذواتها بل تجب بشيء اخر واذا جاز ان يكون
نفس الحركة تجب بشيء اخر لا تجب في ذوات الافلاك فلان يكون استدارتها
التي هي هيأة تابعة لها بسبب شيء اخر اولى زيادة تبصرة الا ان
ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة
فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف
هذا او جوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا
ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه في طلب الدوام
كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع افعال نفسك وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد
واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها يكون هيئة تشبه الخيالات العقلية
صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة تحسب استعداد تلك القوة
الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاتها
من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات في بدنك ثم
ان انتهيت ضربا اخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاستمع





بين الحركتين سكون

يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون العمل في المتناهية
محدود وغير متناه فلا اختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدد واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية
اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده بما
يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك
مثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي
تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي
يقالان للقوى بهذا الاعتبار مع انهما قد يقالان للكم او لما هو
ذو كم اشارة الحركات التي تفصل حدودا او نقطا هي التي تقع
بها الوصول والبلوغ عن متحرك موصل يكون في ان الوصول موصلا
بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك
مما لا يقع الا في زمان ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة
المتحرك للحد ويكون قد صار ورته غير موصل فقط وان لم تقر بانا
لا نكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه موصلا وفيه
وبينهما زمان ان كان فيه موصلا فهو زمان السكون لا محالة تريد
بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان
يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وجهتها
دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسألة فذهب
المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون

ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات و
الحجة المشهورة المثبتة ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا
اليه في آن ثم اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد
ان كان واصلا فيصير في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك
يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران
ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر من ابطال القول
بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما سكون في زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا
الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها
بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال ان مباينة المتحرك
للمحل الذي هي حركة عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة
طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن بعينه
آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون
ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين
فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون
المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع
بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك
ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فلم يجوز ان يكون طرف



اللامحة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما
مقربة الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن
الوصول والميل من الامور التي توجد في آن ليس من الامور التي لا توجد
الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل آخر لكن
يحدث ايضا ويقرر زمانا ما ولا يكون الا لان الذي حدث فيه الميل الثاني
هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر
فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل فيكون ساكنا
وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن
الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة
فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا
مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد و
انما اورد النقط بعد ذكر الحد ودلالة البيان في الحركات الاينية
المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف او الرجوع يكون
اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها
الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول
اليه فالحركة التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة

التي

التي لا تنقطع لا تقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل
بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه
انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن
الوصول موصلا بالفعل ليستدل به على وجوده في ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك ان الميل
بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا و
متحركا وانما قال يزول عنه المحرك كونه موصلا مع ان المحرك الفرضي
اعني الميل الاول يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك
الاصلي الذي منبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو سبب كان محركا
وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان المتحرك للحد الى آن الزوال
المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله و
يكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال
في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان
موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان
ينفصل عن الزمانين او لا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن موصلا
ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون

المحرك الموصل يسمى ميلا باعتبار الاداة والمعوق لا باعتبار الايصال



موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر بعيده فانه لا يزول في الكون اذ اكان جما يوجد في آن كان لامحة موجودا في الان الى انفصال فكان الا ان اتصال الذي هو معلول ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الواو المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الانين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة ثم اشار الى وجوب وقوع زمان بين الانين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال في زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا نقد الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الانات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الان زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بان وجوده فيلزم تتالي الانين واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما على ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك

ليس

ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا اخر بل هو نفس ذلك الآن فلا يحتمل ان تصف الشيء بصفة في زمان يكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة وقال في التقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل ذلك الشيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل شيء كان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا بعد وما هو هو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعدما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم منه من ذلك تتالي الانات الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يكون الان حاصلا في الزمان الحاصل بعد الممات على المثبتين زمان الان الممات طرف غير ان الممات في محل فهناك ان واحد وبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الذي له هوية



انقسامية ليمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية
يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان من حيث هو نهايات متميزة
اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء
فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان فلا
يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لانه وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان بل يجب ان يحصل متقارنا لجميع ذلك
الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون جزئه في اجزاء ذلك الزمان
شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار الثاني والاعتبار الاول فهذا هو الحصول
على التدريج لا انه في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى
منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على
ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الان الذي هو
طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الان
كاللاوصول والكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك
انما يحصل في زمان او في طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ
بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان
النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس صادقا على نفس

حصوله

ويقال بالتحصيل لا على التدريج

الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على
نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون
للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست موجودة
هناك وعلى الوجهات ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة
المذكورة في صدر هذا النمط ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ
عليها في ان المماسة التي تجب ان يكون السبب الموصل وجودها
فيه لا يمكن ان يكون مبدء ذلك زمان يزول فيه عن السبب كونه
موصلا لان في ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد ولا يمكن
اجتماعه مع السبب الاول لان السببان ليسا من الموجودات التي تحصل
في ازمنة دون اطرافها ولا مما يوجد الا في اطراف الازمنة ولا
مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب
ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك
الموصل والاشارة الى وجوده في ان المماسة وسبب توهم هذا
الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر
معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح
اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين
مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين متلاصقين

الفصل

اجتماع

ان واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام هذا كاف
واحد من هذه المواضع كفاية قوله لكل حركة في مسافة تنتهي الى حد
تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها تحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها تحفظ الزمان وهي الدورية لما
فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب
ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة
في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد تنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم
فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما
لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا
يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة
واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تحصل فيها لوجوب
تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائل
بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستند في الزمان ايضا الى الحركة
المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان امر واحد متصل
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال والوحدة فاذن
الحركة الحافظة للزمان متصلة دائرة ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية
وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور
كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان ...

المتصل

اي الحركات التي لا تنتهي الى حد وانما لا تنتهي الا الى سكون

المطلوب

بانقولو

المقصود او ان صار مغايرا فلان الحركة والمفارقة التي هي الحركة بعينه
الى ما تحرك عنه ليس تقع في آن ولا فيما هو قبل حركة ومفارقة
الى ان زوال كونه موصلا واقع دفعة وهو الغاية منه يتصل بالفصل
المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي
احتج بها الشيخ في اثبات الآن والثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا
قد ردوا عليهم من بيان غيرهم او مطالبتهم بان المفارقة عبارة عن
الحركة بعينها الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان
لا يوجد منها شيء هو اول لان كل جزء يوجد منها فما يتقدم
النصف الى الجزء او مقدم بعضها على بعض وهكذا فلا المفارقة
وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا
في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا
او زال عنه كونه موصلا في آن فان كونه غير موصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ خطاء وهو ان الحجة المشهورة
لا تصير صحيحة ان يبدل لفظ المباينة بالالفاظ الغير مساوق للمعقول
هو الآن فان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون فاسدة من جهة
المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الالفاظ بل بتبديل ما هو فاسد في المعنى اما
الحجج الصحيحة فربما توهم فساد فيها اذا لم يكن الالفاظ مطابقة للمعاني
الصحيحة فيصلح [illegible] ان يتوقف في تقرير هذا المطلب تنبيه فالحركة
التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية الدورية

قد علم في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي
لا نهاية لها هي التي تقوى على اعمال او على حركات غير متناهية
في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن
الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل الفصل
بعدها وقد ظهر في هذا الفصل انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة او العدة إشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو
قوة غير متناهية تحرك جسما غيره ولا ذاته الا ان يكون متناهيا
فانه اذا حرك القوة جسما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة
ثم فرضنا انه تحرك اصغر من ذلك الجسم تلك القوة فيجب ان تحركه
اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب
الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا خلف يريد بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية وذلك لان القوة الغير المتناهية
لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم
بالقسر او بالطبع لانها اما ان لا يكون محلها لتلك القوة او يكون
والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما
يشتمل عليه بعده فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة
عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون غير متناهيا وذلك لما مر من وجوب

تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسمانية من مبدأ مفروض
حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة فالقوة
فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك
يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار
بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك
الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر
بحسب طبيعته التي لها الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا
ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال
الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه
ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون
تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا
الفصل لانه تبين تمامه في الفصل السادس من النمط الثاني او تمامه
سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا
متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم
ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان
القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب
ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية للقياس

الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة
الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون
مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصها بالقوى الجسمانية لان
غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض
المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان يكون التفاوت
في التحريك بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما فنع
لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة
او العدة وقال الشدة على ما مر ثم اورد عليه سؤالا آخر وهو ان الغير
متناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد في كل يوم على شانه ويجيبها
رد الشيخ عليهم بان قال ما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون منقضيا بينها
قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما هو رد هو عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال والعذر اورد عليه
بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان
كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء
فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها
لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان

ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم اعتمدتم
على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وح يعود الاشكال وقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد
عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس
ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد
يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي
الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه و
ربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول ثم اختلفت
جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك
ان كل مبدأ مترتب في العقل او في الخارج متعدد اما كان او ممتدا
الجهة لا تتناهى جهتان يمكن ان يوصف في تلك الامتدادات في الجهتين معا
بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في
الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما
في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا معا هو المتقرر
عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما
فيه واذ قد تقرر هذا فنقول الماكان لا نهاية الحوادث في
الجهة التي تلي الماضي وازدياد ما في الجهة الاخرى التي الى ال

لم يكن الاستدلال الا بازدياد معاوقة وجواب ثان هو صحيح كما مر ولما
الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان الاستداد لها
مبدء واحد بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة والنقصان بحسب
طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة
الاخرى واوجب التفاوت تناهيهما في تلك الجهة ايضا ولكن
افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ
في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظها حتى انظر فيها **مقدمة** اذا
كان شيء يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك
مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر شرع في بيان امتناع كونها غير متناهية التحريك
بالطبع فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل
وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن معاوقا للتحريك لم يمنع عنه
بل كان ذلك القوة محركة كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك لان الكل
الجسم من حيث هو جسم بلا ممانعة **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية في جسم
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض
بسبب الجسم تفاوت في القبول الا عسى ان يعرض في ذلك بسبب القوة
وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا

قوله

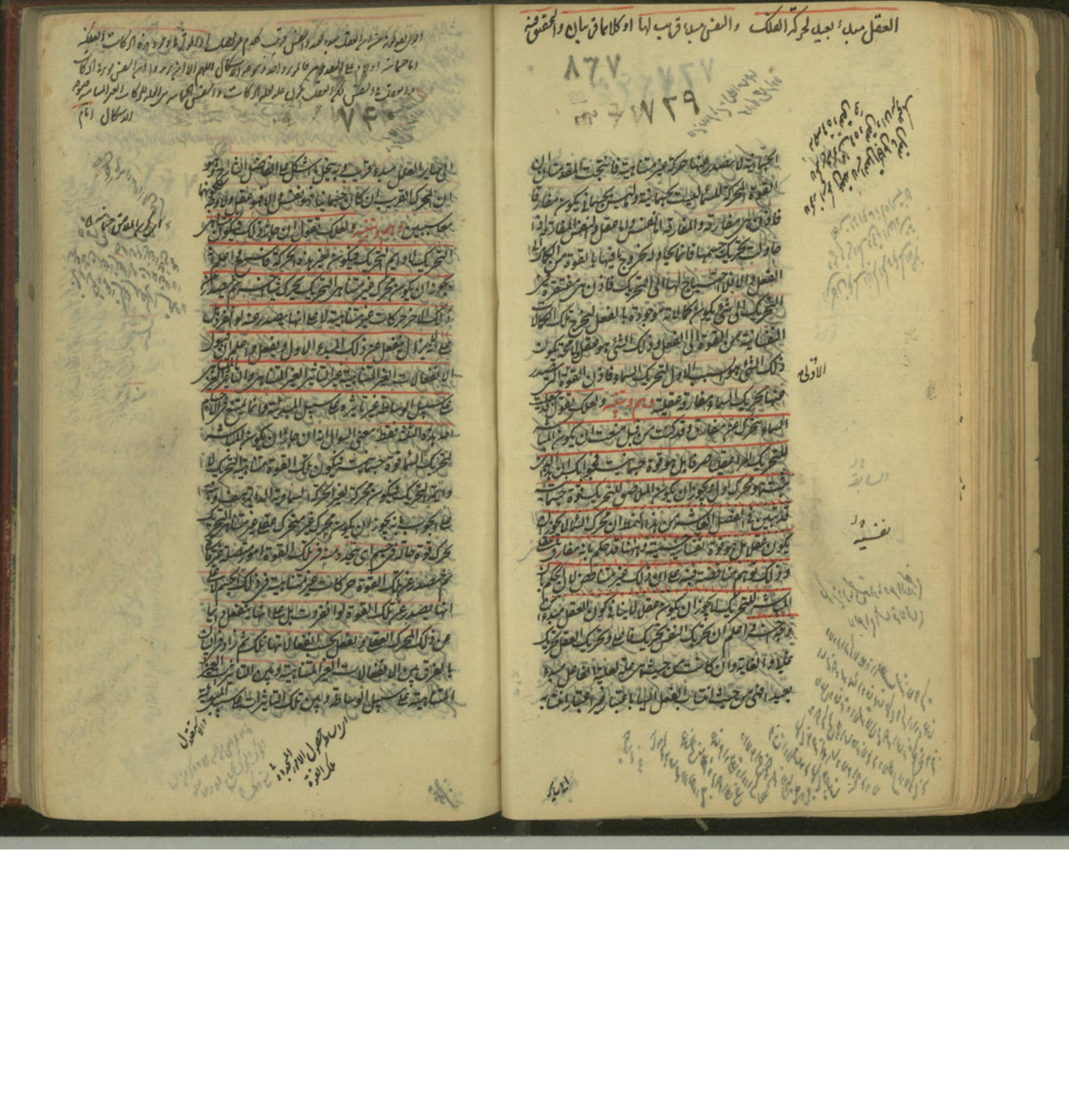
حركت جسمها ولا ممانعة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة وان لم
الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو
بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها كما سيأتي في المقدمة الثالثة
وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القابل
لا غير فهو في الطبيعية بحسب القوة لا غير **مقدمة اخرى** القوة في جسم
الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر
مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى
واكثر اذ فيها القوة المشابهة لتلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات
وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
وتتفاوت بتفاوت محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها
متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز
ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصد وهو ما ذكره في هذا الفصل
قوله وذلك لان قوة الجسم الاكبر اقوى من قوة بعضه لو تفرد
اشارة الى المقدمة الاخيرة **قوله** وليس زيادة جسم في القدر توجب
منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين في المحركين واحدة اشارة
الى المقدمة الاولى والى السبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة
لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير اضعف



القوى منها في الصغير لكان نسبة المتحركين في المحركين واحدة لكن ليس
كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم المختلفين
والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية
وهو كون التفاوت ههنا بسبب القوى فقط لا بسبب الطول
وقوله فان حركا جميعهما من مبدء مفروض حركات بغير نهاية
عرض لما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك
وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي
الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات غير متناهية كانت
الزيادة على حركاتها محكمة متناهية فكان الجميع متناهيا
تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا
وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان في ذلك
في الحجة السابقة خلف لان القوة الواحدة تقتضي من حيث هي غير
متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلف لان القوة ليست ايضا
بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي
تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما محكمة جسميهما المتناهيين على ما مر
في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ
يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فبينه بامتناع صدور ما يسمى التحريك منها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع
من غير نهاية لكنه لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى

الجسمانية

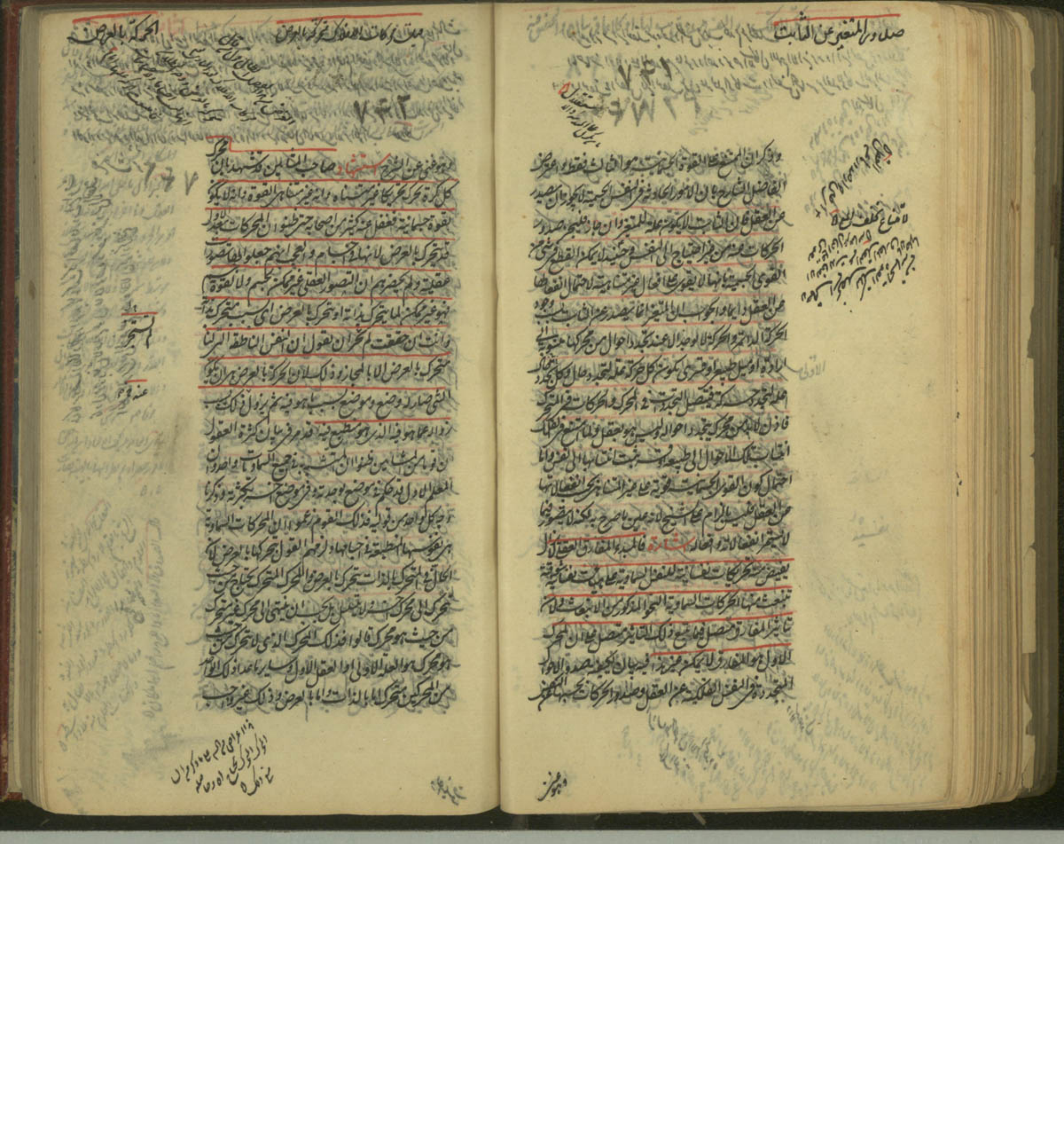
الجسمانية غير المتناهية محركة بالقسر اعم مما هو الموضع الذي يستعمله
فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص
منه اولا لاجل بيان ذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها او
بالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة
لا تخلو عن معاوقة تقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا
اكثر تلك النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال الات
آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا
بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدء للتحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده
تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة
عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد
بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون
الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية
هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى

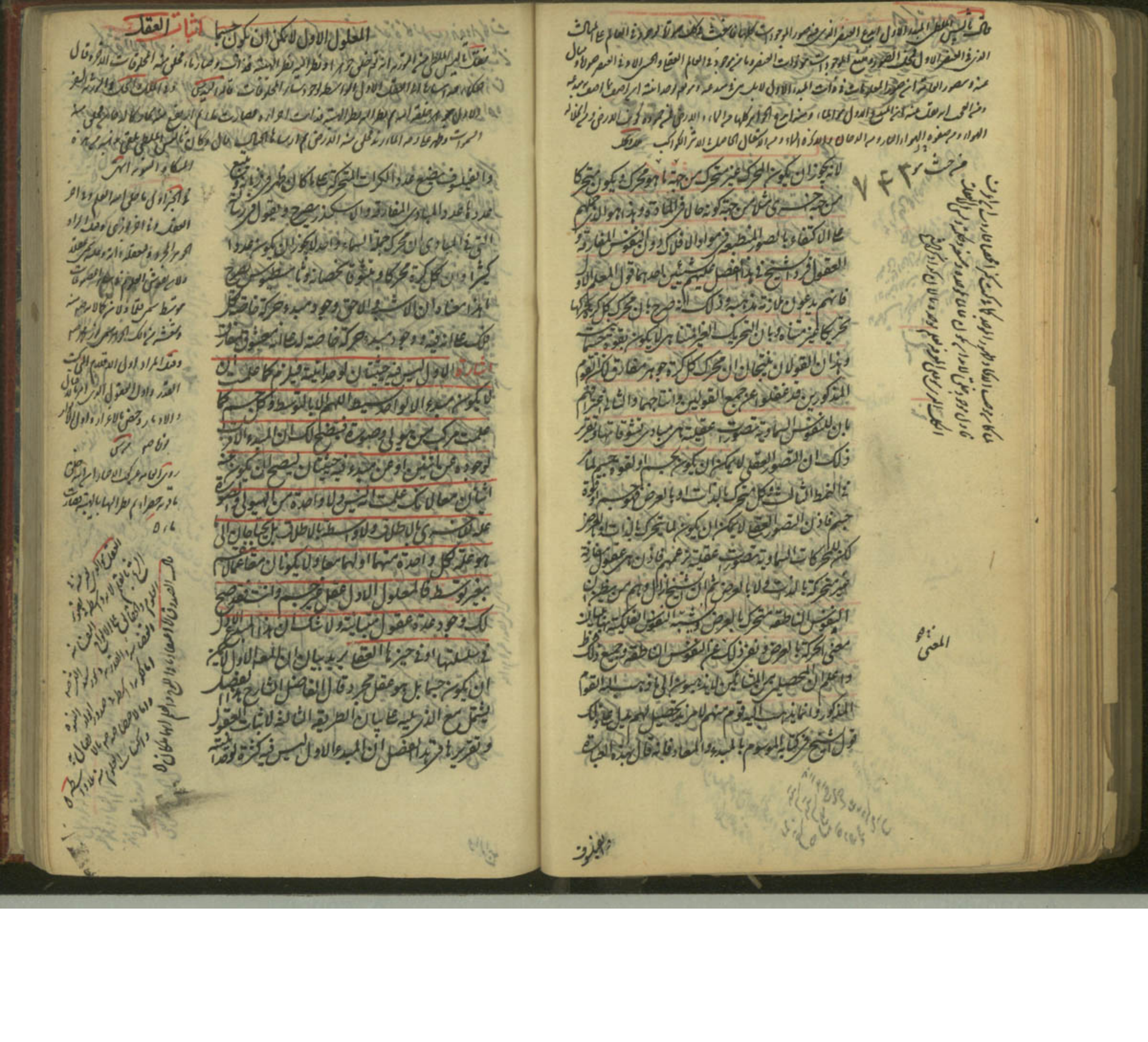


العقل مبدء بعيد لحركة الفلك والنفس مبدء قريب لها او كلاهما قريبان والحق فيه

٧٤٠

٨٦٧ ٧٢٧ ٧٣٩


الحركة بالعرض
فصل في المتغير عن الثابت



٧٤٣

لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا
من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في المادة وهذا هو الذي حملهم
على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة و
العقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم شيئين احدهما قول المعلم الاول
فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها
تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية
وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق وكان القوم
المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين وانتاجهما والثاني احتجاجهم
بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير
ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون بجسم او لقوة جسمانية لما مر
في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة
جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض
لكن للمتحركات السماوية تصورات عقلية في زعمهم فاذن هي عقول فاذن
غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان
النفوس الناطقة متحركة بالعرض كشبهة النفوس الفلكية بها بيان ان
معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظ
واعلم ان المحصلين من المشائين الذين ذهبوا الى مذهب القوم
المذكور وانما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم مثل يحيى وذلك
قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بعد ما عبارته

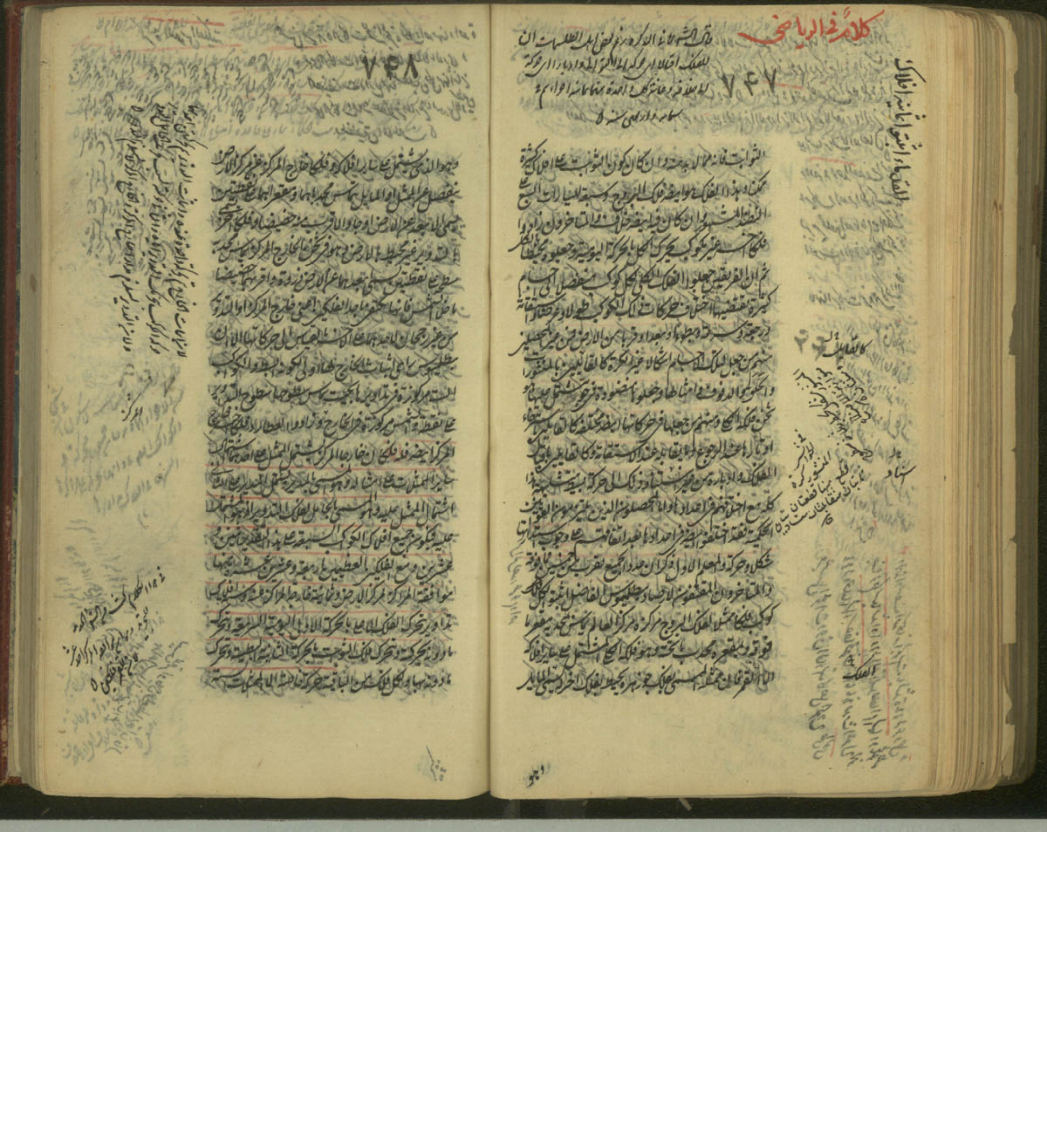
والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة بحسب ما كان ظهر في زمانه ويتبع
عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته
التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا
كثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصها وثامسطيوس يصرح
بهذا ويعاد ان الاشبه بالحق وجود مبدأ لحركة خاصة لكل
كرة [illegible] فيه ووجود مبدأ لحركة خاصة لها انه معشوق مفارق
اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان
لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما
علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول
لوجوده عن ماثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه
اثنان او محال لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة
علة لكلي الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاج الى
هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا الا
بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح
لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول
في سلسلتها او في حيزها العقل يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن
ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل
يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول
وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته

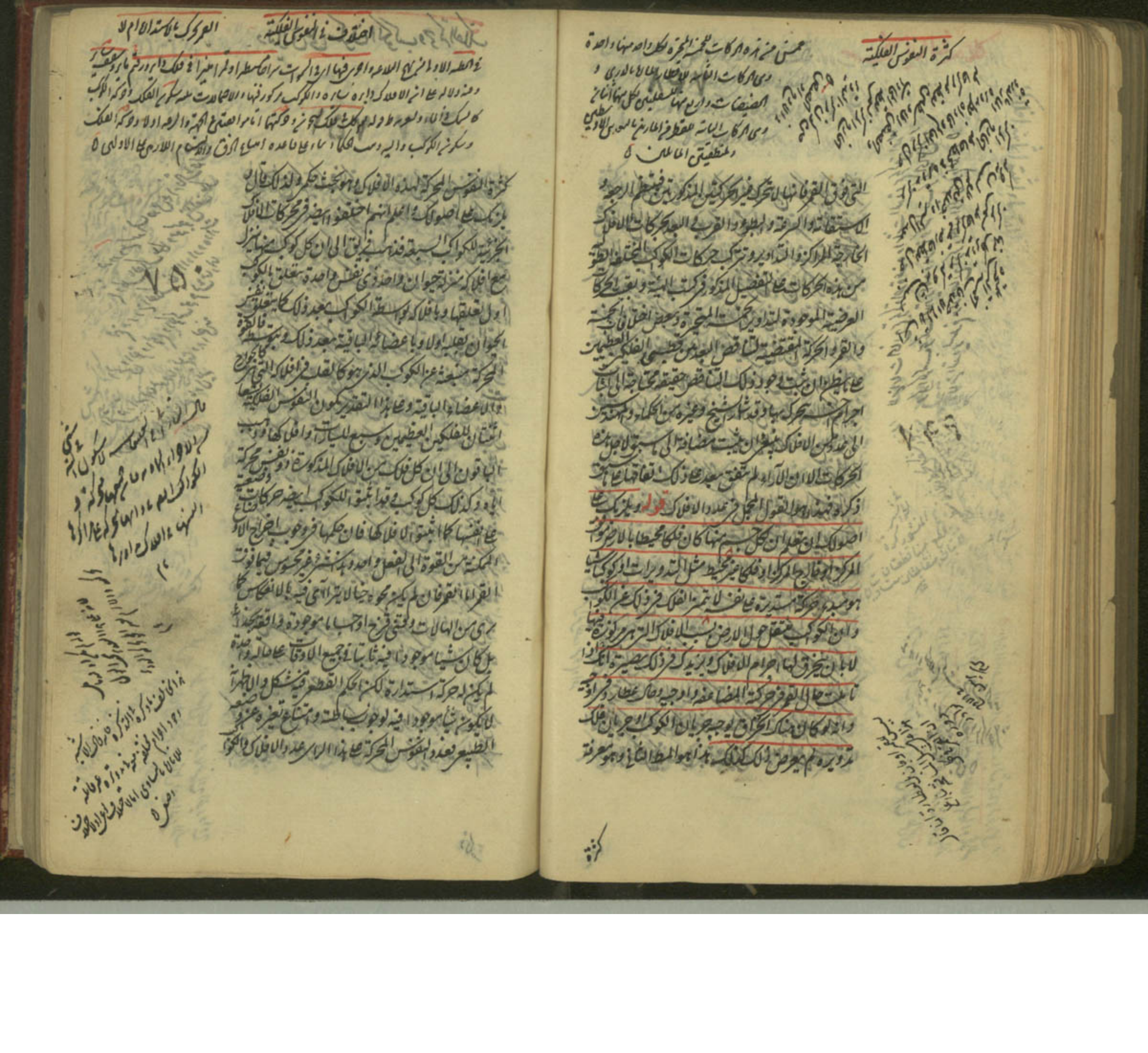


كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون
مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون
بنحو الفاعل متشبثين او يكون وجود الجسم عن مبدء يكون فيه حيثيتان لكي
يصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط
الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل
يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب يكون
بايجاد اجزائه او لوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة
غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم
ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك فيما يكون في النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك
ولا شك ان هذا المبدع الاول يتسلسلها اي هو من محرك
لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك
اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان
تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد
هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه
بالتنبيه وانما جمعها هنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول
هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها
اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة معشوقاتها اعني عقولها

والرابع

والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور
وفي آخر الفصل رغب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان
ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك
قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام
العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات
والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد
رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة تغيرها وثباتها هو
الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية
وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات وتحرك الجوي
عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على
اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله
بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك
كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل و
يكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك





كثرة النفوس الفلكية

التي فوق القمر فانها لا تحرك غير الحركتين المذكورتين في معظم الرجوع و
الاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير وتركب حركات الكواكب المختلفة المقصود
من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبعض الحركات
العرضية الموجودة للتداوير كحركات المتحيرة وبعض اختلافات الحركة
والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين
على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات
اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء و[illegible]
الى عدد ليس الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه
الحركات الا انه الى الآن لم يتفق بعد على ذلك اتفاقهم على ما سبق
ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك بحسب
اصولك لان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق
المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شأنه
هو مبدء حركة مستديرة على نفس لا تتميز الافلاك في ذلك عن الكواكب
وان الكوكب منتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها
لا بان تخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا
تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه
وانه لو كان هناك انخراق لوجب جريان الكوكب او جريان فلك
تدويره لم يعرض ذلك كذلك هذا هو المطلب الثاني وهو معرفة

اختلاف النفوس الفلكية

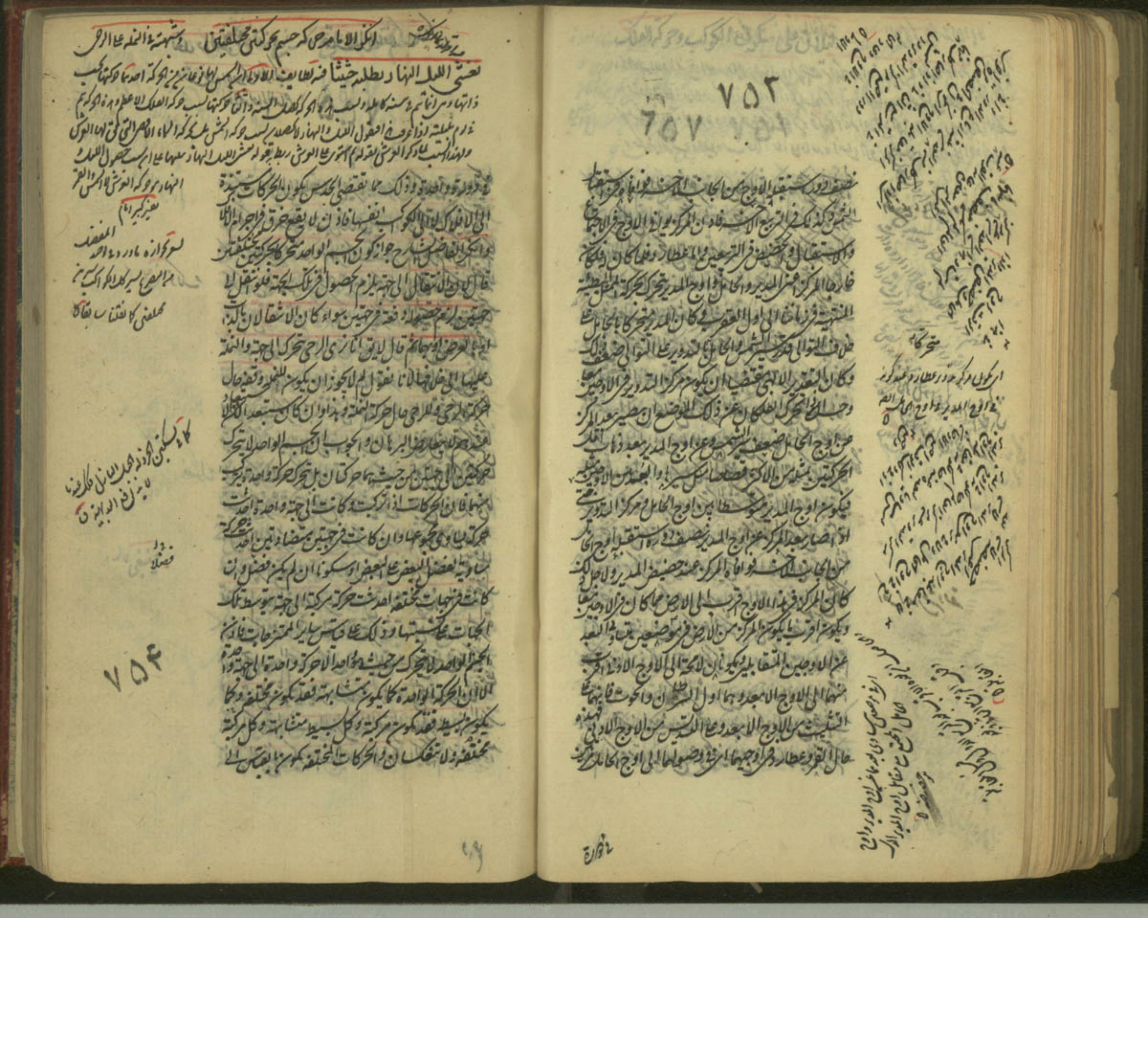
كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال و
يلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك
الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها منزل
مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب
اولا لتعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس
الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة
المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح
والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا
اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب
الباقون الى ان لكل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة
اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكوكب ايضا حركات وضعية
على نفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا غير محسوس فيما فوق
القمر اما القمر فانه لم يكن محوه خيالا يترائى فيه بالانعكاس كما
يرى من الهالات [illegible] او حجابا موجودة [illegible] القمر بحيث
لو كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حاله واحدة
لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي في مثل ذلك الظاهر
لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب [illegible] وامتناع تغيره عن [illegible]
الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب



جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان
او كوكبا شيئا هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا تتميز الافلاك في
ذلك عن الكوكب ويؤكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك على هيئة
المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة
على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه في العوام
وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فقال القول
بتجزي الحركات المفضي الى تكثير المحركات مبني عليه انما نفاه ببيان
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل
حول الارض الى قوله لا بان يتخرق لها اجسام الافلاك وانما ان
صدقي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر
اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه
ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس كذلك على موافاة مركز تدوير
عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما وهو عند كونه في [illegible]
في اول العقرب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه
العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه
متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند
كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يوجد

ذلك

ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي
البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من المتممات [illegible]
جزء اي المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة
الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل
معه فيذهب الفضل بين اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين
ويبقى حركة مركز التدوير من موضعه الاول ثلاثة عشر جزءا وكسرا
وهو التقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى احد جانبي الشمس على بعد
احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مائلا الى الجانب الآخر
على بعد ثلاثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا
من جزء الى الجهة التي فيها المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين
الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين وبين كل واحد منهما اثنا
عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج فيكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ويسمى البعد المضاعف فحركة
حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم
حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دورة وبعد الاوج عنها من
الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين المركز والاوج نصف دورة
والمركز مقابل الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن [illegible]


٧٥٢

٧٥٤

تحريكاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس
الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات
كانت احديها فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم كون متحرك
بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج الى الكلام الذي استبعد الفاضل
عن مجال قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية اشتهيت مجانيا غير
واحد ونعلم انه لا يجوز ان يقوم بما تحت السافل منها معشوقة الحاوي
هو ما فوقه وهذا هو المطلب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان
اختلافات الحركات تقتضي اختلاف مباديها المعشوقة كما مر وانما
ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك الاسفل انما تحرك تشوقا
الى الفلك العالي كما مر والقايلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا
متشوقا غير مشتاق فيقطع به الاشتياق الاحتياج وهذا الراي مما
مال اليه ابو البركات البغدادي وكان اسنده الى بعض القدماء
وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما يحاذي اشارة الى انه مذهب القوم وقد
تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط ثم قال
ههنا لذلك واذ ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة
لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بعنصر تسعة يكون
العقول المتشوقة ايضا تسعة وعاشرها العقل المخصوص بالافاضة على
عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي
ذهب الشيخ اليه يكون عددها بعدد الافلاك والكواكب زيادة واحد

واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست
اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتملات اذ لم يدل على امتناعه دليل
قوله ونعلم انها لم تختلف انواعها وحركاتها واوضاعها بالطبع
الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها كونها
بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو
المطلب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها و
الشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع وفي الالوان وفي الحركات
التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة
بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها يعني
مشترك بعضها يشتركها في استعداد الاشكال والحركات و
امتناع زوالها عن الالوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة جامعة
هي مبدء جنس يشتمل عليها وهي التي سميت بالقياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة قوله فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
قريبا للبعض في الوجود ام سببا فاعلا كالجواهر المفارقة و
ههنا لم يقع منا بيان ذلك لان هذا هو بحث عن تعريف المبادي
الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام هو جواهر مفارقة
ولم يوعد لبيان ذلك قوله اذ فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما
يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي
علة لجسم فلكي كان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة



وجدتها الا الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص
الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود
والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء او
مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع
وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فاذا
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من
السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه قال الفاضل الشارح العقد
فصول خمسة تشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين
امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول لما تقدم عليها
لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات
بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع
كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية
منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير امكانه اقرب
الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قايم على امتناع
صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام بحيث يتناول
لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص

وهو مستلزم لثبوت الخلاء وقدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية
فان سلوك الطريق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة
وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن
ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته متشخصا متعينا
فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا عينية لم توجد في الخارج
والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها
كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر
المعلول مع وجود العلة كان في حد الامكان لانه لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان
معا لا بالمعية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان
ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب و
الامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما و
تقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات ان يقال لو كان الحاوي
علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى ولو كان
وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان
لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي
امر تابع لاعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه
عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص
ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب

بعد وكل ما لم يجب م

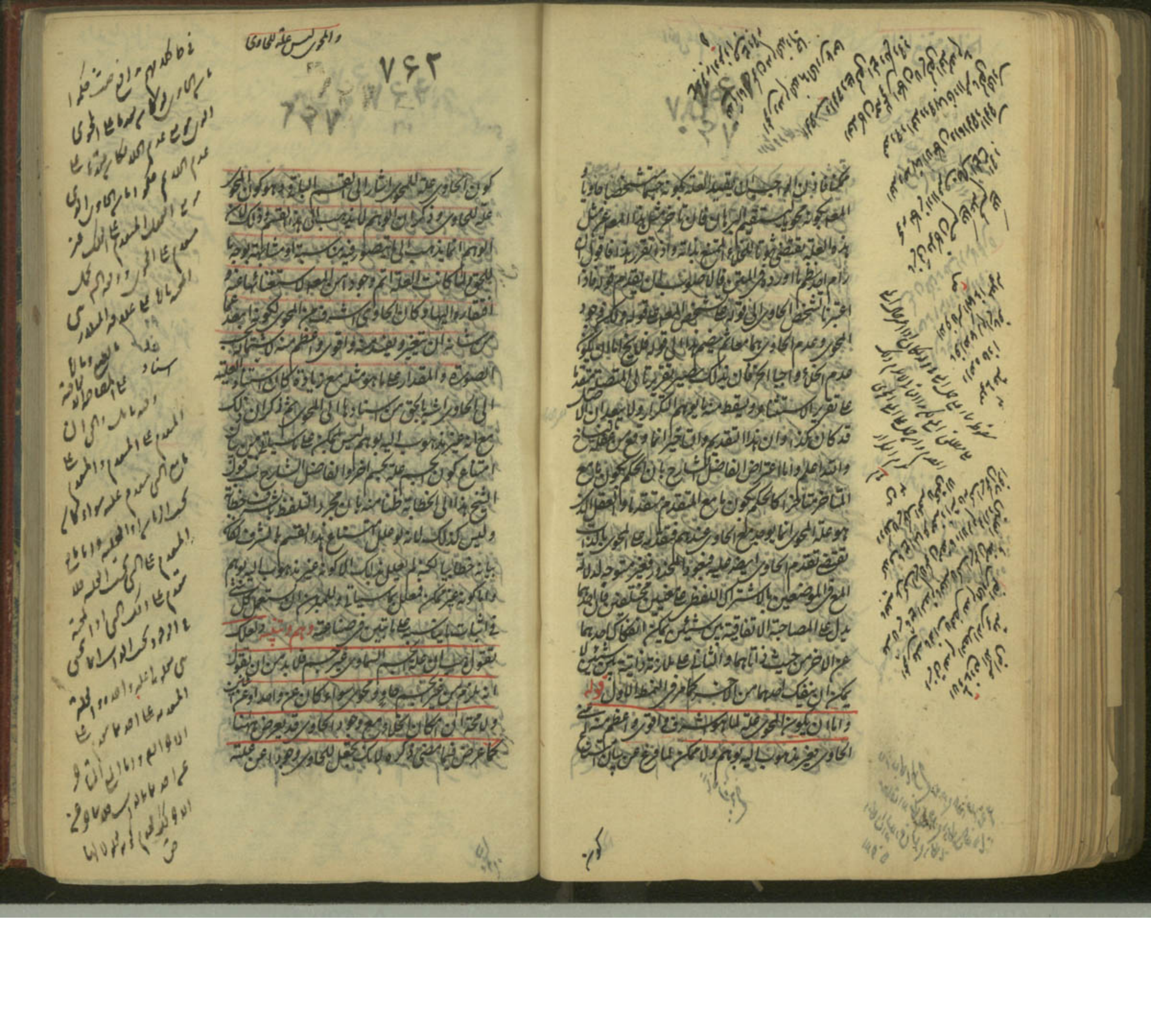


الخلاء ممتنع لذاته

والا لكان الخلو ممكنا لكنه ممتنع لذاته بمعنى ان الحاوي ... للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو خلاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو خلاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يقال كيف يكون ... ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنحو المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي واما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ... الى المتن ونقول قول الشيخ اذ فرضنا جسما الى قوله لزم التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدها الا لكان متصلا بمن احل القياس ... الاستثنائي وانما اورد ثانيها كليا غير متخصص بهذا الموضع لتهيئة الاراء وتخصيصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا الثاني هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعدهما ... ووجوبهما لا يان لذلك الحكم الكلي وقوله لكن وجود المحوي وعدم

الخلاء

الخلاء في الحاوي بتمامه ... والثاني الى ... الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثانية ... وجعل الثاني متخصصا بهذا الموضع للتصوير فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي المعلل كان ... المحوي امكان لا ان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ... الى ... التالي ... فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء ... واجبا مع وجوبه او مع وجوب الحاوي او غيره ... مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ... لما بيناه في المقدمة الثانية لكنه يجب ان يكون ممكنا ... ان كان اعلام الخلاء غيره وجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه ... بعلته فالخلاء غير ممتنع لذاته بل بسبب ... فاذن ليس ... السماوات ... المحوي فيه وذكر الفاضل الشارح الى قوله فاذا ... تشخص الحاوي الى قوله ... تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الكتاب والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحد بالحاوي المتشخص لم يجب للخلاء ولا العدم ... لو قرر انه افاد ذلك لصار البرهان ... مقتضيا لامتناع شرح ... الى علة اخرى لانه يقتضي كون الخلاء مع ... العلة





قبل وجود المحوي فنقول نعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب
امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده
امكان حين يتحدد بوجوده سطح فلا يجب معه الخلاء بان كان
معلولا بل يجب معه واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب
ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك
سبق زماني اصلا فاما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس علة بل مع
العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا من شيئين لتقرر لزوم
ان يتوهم لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسمانية لك
تجعل الحاوي معلولة لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فتكون متقدما
عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او
عن اثنين ولم يمكنك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود
الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم
من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين شيئا
لان تقرير كلامه ان كان كذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين قيل او كان الحاوي والمحوي
او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا
لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم يوجب
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون العلة تتقدم على علة المحوي او مع

لايكون

لا يكون العلتان واحدة والاعتراض واحد وان فرق بما ذكرناه
اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان ضم فيه كون الحاوي و
المحوي عن واحد او يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن
خاليا عن تعسف ما واقوى من هذا اختلف القائلون باستناد
السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى
العلة الاولى وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول
التي هي شروط تتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا
بحسب شرط اقدم يكون اعلا مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب هي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا
بشيء مما ذكر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن
ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة التوهم ان
تقدم الحاوي اي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم
عند كون الحاوي علة وذلك لانه لا يكون الا عند تشخصه وتحدد مقعره
الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك
التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان
مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان سامح متسامح في التقدم
بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم

زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد
من التقدم الذاتي ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته
المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان
يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان
الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الكلام
والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك وهم وتنبيه او العلك
تزيد فنقول اذا خرج عن الاصول التي تقررت انه لو جد عن جسم
حاو اخر غير جسم لوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي
مع وجوب غير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم
الاخر فانه اذا اعتبرت طبيعته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في
حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك هذا هو المطلب الاول
عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب
قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض امكان
الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا
يتوقف على المحوي وليس كل ما هو بعد فهو مع بعد لان القبلية و
البعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية
ولا معلولية لم تجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون
مع ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا
اللهم الا بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق

مع زيادة بيان وهو ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما
صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع
وجوب احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر
الذي هو الحاوي ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه الثاني
هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه
والفلك نقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما
غير واجبي الوجود فيخلو كل منهما غير واجب الوجود في نفسه لكن
هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان
ان يملأه كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا تحدد فيلزم مع
تحديده ان يكون الحد محيطا بالملاء او غير محيط به فيكون خلاء
هذا الفصل واضح وقد مر بيانه في اثناء شرح بيان امتناع
كون الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول الى الحد يعني
التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورته او
الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي
قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون بمنزلة
الصورة اي يكون العلة هي كصورته او معين صورته او جعلت
العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع
لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة والتي بهذه الاشياء
يفرض علة فانها لا يتم موجودا الا مع الجميع تذنيب تلك فتبان



لا بليت الاجسام السماوية بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت
في نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور الحالة
بالاجسام والتي هي كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط
ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة حتى توجد بهما او لا فيوجد بهما الجسم فان الصور الجسمية
لا يكون اسبابا للهيوليات الاجسام ولا الصور بل علتها
تكون معدة لاجسام اخر لصورها تتجدد عليها او اعراض
لما تبين من امتناع كل حاو من السماويات علة لما تحويه وكان
من المستبعد ان يكون المحوي علة للحاوية كان الحكم بان الاجسام
السماوية ليست علة لبعضها البعض مما تقبله الاذهان ان لم
فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكنه لما كان احد
الحكمين الاولين غير مبرهن الى ختم الباب بايراد البرهان العام
على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل
بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا
ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا
يكون من حيث هو بالقوة فاعلا وافضل الشارح على
امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشي الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط

السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته البسيطة فالحق
وقابلة اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشي الواحد انما لا يكون
قابلا وفاعلا معا لشي واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه
المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد
لا يكون نسبته الى واحد بالوجوب والامكان معا اما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة
لما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة
لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة
الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك
باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان
على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء
غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان تقارنه صور المعقولات
وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو باعتبار الاول
فاعل لتلك الصور وباعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك
ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة
عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان
الصور صنفان صور تقوم مواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية
وهي كمالات قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما تصدر عنها بعد قوامها انما
تصدر بواسطة تلك المواد فيكون لمشاركة من الوضع وذلك



فان النار لا يسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان
من جسمها بحال و الشمس لا يضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها و صور
قواهما بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون
افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من
حيث هى نفس انما يكون بذلك الجسم و فيه و الا لكانت مفارقة
الذات و الفعل جميعا لذلك الجسم و لم يكن نفسا لذلك الجسم
فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له
و الا لكان من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة
الجسم يكون اولا متقدمة بجزئيها اعنى مادته و صورته و هذا قد تقرر فيما مضى
و بعد تقرير المقدمات نعود الى المتن و نقول قوله الاجسام انما
تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى و قوله و الصور القائمة
بالاجسام و التى هى كمالية لها غير النفوس انما تصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية و قوله و لا توسط
للجسم بين الشئ و بين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى
المقدمة الرابعة قوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا
لهيوليات الاجسام و لا لصورها نتيجة و هناك يتم امتناع صدور
الاجسام عنها و تم البرهان و قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام
اخر لصور ما تتجدد لها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في

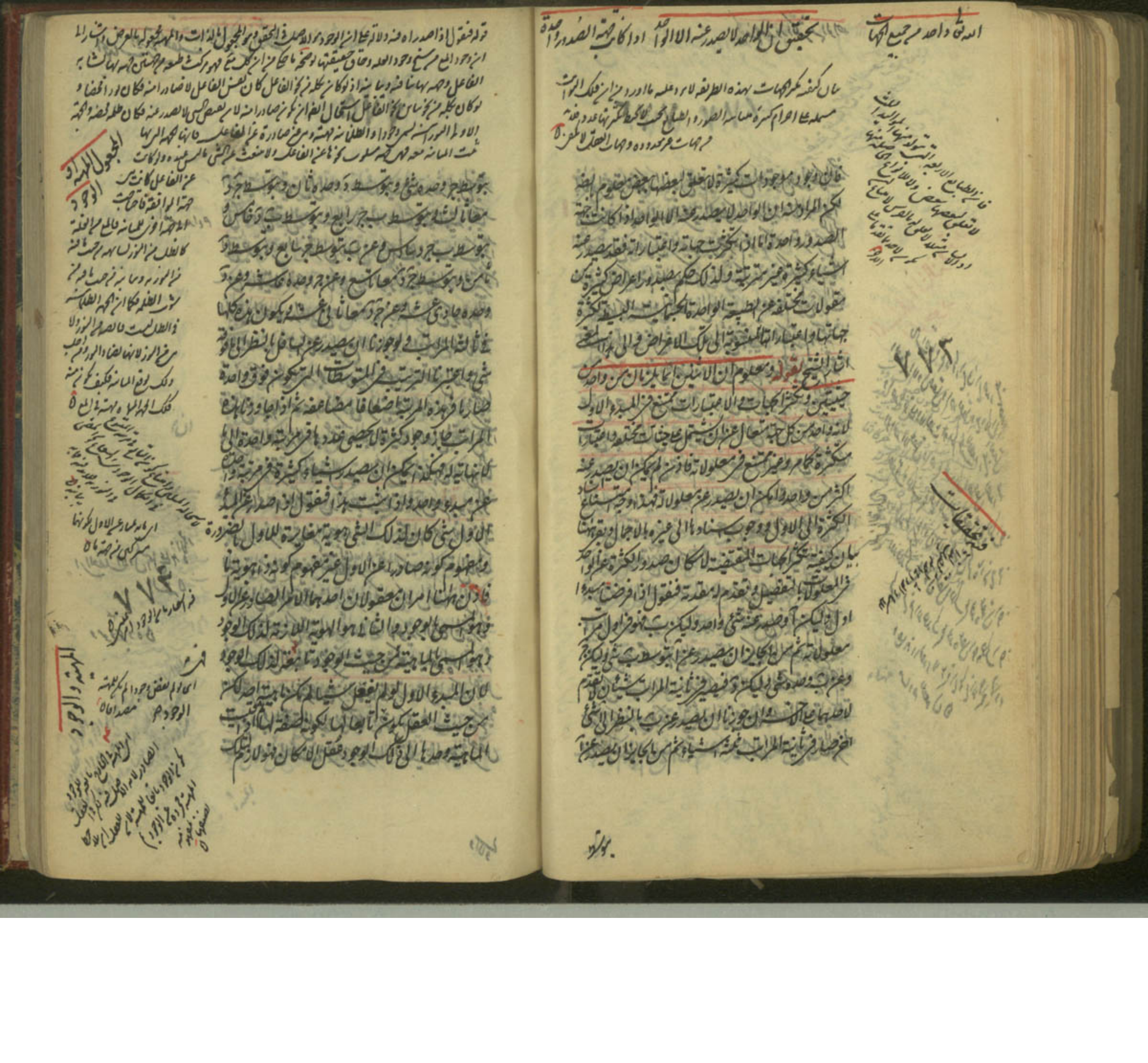
المسئلة الثالثة في ترتيب الوجود

الاجسام الاخر و ذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صورة
هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول الاعراض فان
بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند
صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها و لذلك تبقى موجودة بعد
انعدام ما يظن انه علة لها و ذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخين
و تبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها و هذا
اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية و تحصيل قد بان
لك ان جواهر غير جسمانية موجودة و ليس واجب الوجود
الا واحدا فقط لا يشاركه شيئا اخر في جنس و لا نوع فيكون
هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة و قد علمت ايضا
ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون من جملة
هذه الكثرة و قد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون سببا
لاثنين معا الا بتوسط احدهما و لا مبدء للجسم الا بتوسط فيجب
اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية
واحدا و ان يكون الجواهر العقلية الاخرى بتوسط ذلك الواحد
و السماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربع المذكورة
وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة و ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد و ان وجوب الوجود غير مقول على كثرة فقول الاجناس
او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة



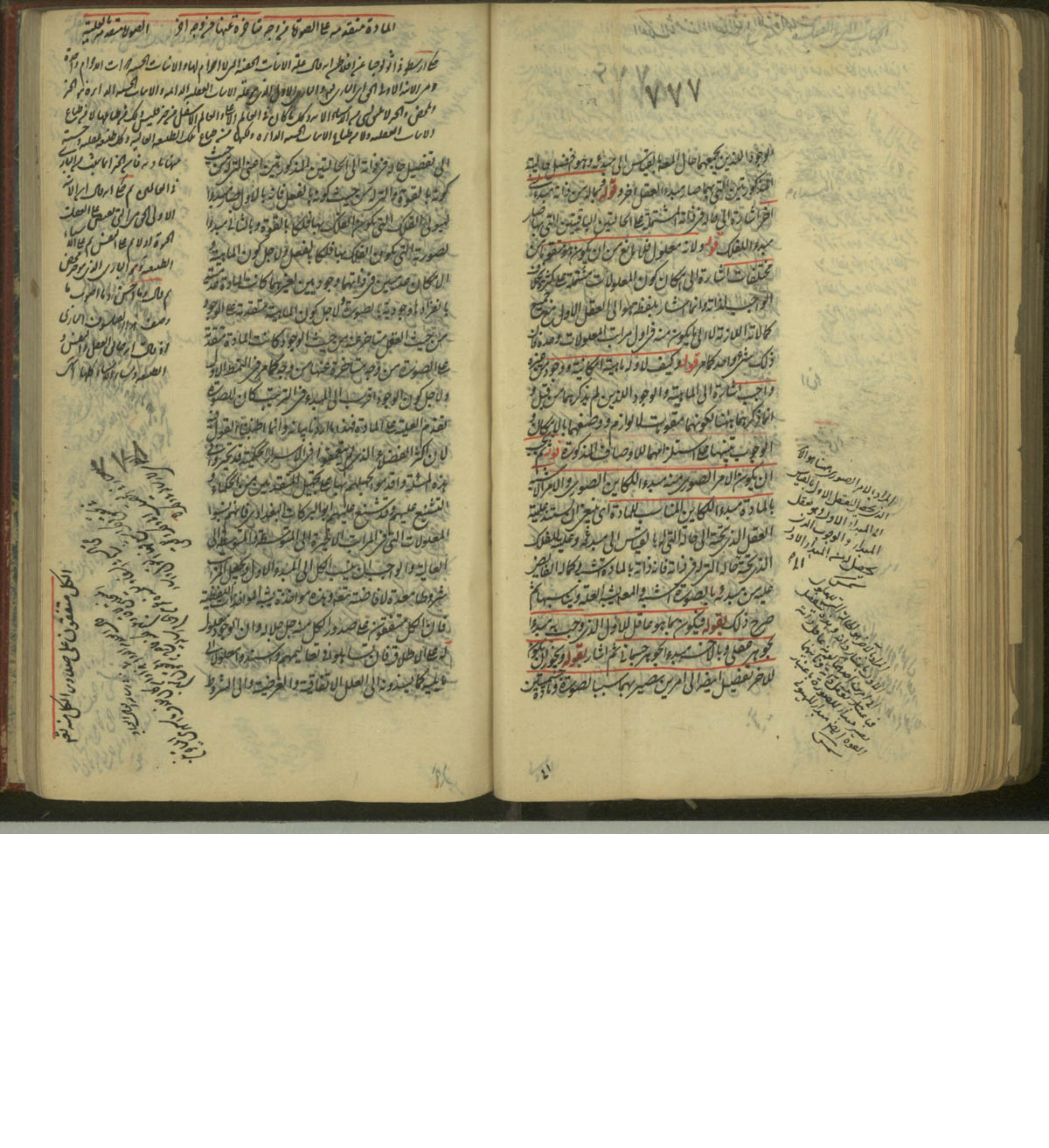
للاول فهذه فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم ان شرع في بيان
مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من
استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب
مبدءا الا لواحد ومن امتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او
نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر و
الثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولا
بهذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس
يجوز ان تترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها
لان لكل جسم سماوي مبدءا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط
جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية مبتدئ في الوجود مع
استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها لا لانها متفاوتة
الوجود مع نزول السماويات اقول هذا الفصل مشتمل على بيان
حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدء الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات
مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود
معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقول

الاول معه للفلك الاول محالا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير
ولا الوجوب توازيها في عليه الافلاك المتوالية ولا بمساواة
العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك
وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا
ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان
اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم هو بحقيقته
زيادة تحصيل فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر
عقلي وجرم سماوي اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة
عن المبدء الاول فبدء بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها
عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور
الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن
جوهر واحد عقلي بعينه وشيئين من كل شيء واحد يناقض القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فنادى الى ابطال القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد تقتضي ان نفهم على الاطلاق
الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدء
الاول اشياء والحال ان غير ذلك الواحد واحد منه وان لم جرا
حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما علة الاخر بل يكون علة
للاخر الا على الولا او بتوسط الغير من العلل وهذا خلاف الظاهر



الماهية بالقياس الى الوجود واذا قيست لا وحدها بل بالنظر
الى الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس
الى وجودها مع النظر الى الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد
من الماهية والوجود بالامكان والوجوب جميعا اذا اعتبر كون
الوجود الصادر الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا
لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول
فهذه ستة اشياء وجود وهوية ووجوب وتعقل للذات و
تعقل للمبدء واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها
هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل للذات
اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان
في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية ولكن
باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية
المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول
يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من
هذه الجملة ليس بحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان
في انهما حالان لذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود و
التعقل للذات يشتركان في انهما حالان في ذاته من حيث كونه بالفعل
والوجوب والتعقل للمبدء يشتركان في انهما حالان مستفادان من مبدئه
فهذه الاحوال الثلث هي التي عبر عنها بالتثليث الموجود في العقل

الاول واثنينية يشتركان في انهما حالان له في ذاته والثالث عنهما
بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قوله من كثرة
واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى بقية شرح المتن ونقول قول الشيخ
فمن الظاهر ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول
اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي
سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك
هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين
فالكثرة التي يصدر عنه لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ
عدد يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل
الاول قوله ولا حيثيتين اختلفا هناك الا ما يحل منهما انه بذاته ممكن في
الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
اشارة الى ان استناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا
يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة
ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا
والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما له
عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدء الشئ
اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني
ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما عبر عنهما بتعقل الاول ووجوب



٧٧٧

الوجود اللذين بجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو فيضل حاليته المذكورتين التي بهما صار مبدء العقل اخر وقوله فبما له من ذاته مبدء اخر اشارة الى حاله في ذاته المشتمل على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدء الفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول من جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل و انما ذكرهما هيهنا لكونهما مقومتين للوازم ووصفهما بالامكان و الوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدء الكائن الصوري والامر الشبيه بالمادة مبدء الكائن المناسب للمادة اي يعني الكثرة العقلية العقل الذي تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدئه وعلية الفلك الذي تحته حالة التي له في ذاته فانه ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول شبيه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدء الجوهر عقلي وبالاخر مبدء الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة

41

الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التركيب من حيث كونه بالقوة والتركيب من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدء لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني مبدء الصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان متقدمين في ذاتيهما وجودين لغيرها كانت المادة متقدمة بالانفراد الوجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء و التشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي فانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب نسب الكل الى المبدء الاول وجعل الكثرات شروطا معدة لافاضته تعالى ومنع مواخذة بشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان ثبت انهم نسبوا ... والمعلولات الى ... كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط

42



وغيره لكنه لم يكن ذلك مبيناً فيما بين المشائين وبين اتباعهم عليه الفاضل الشارح ممن ينسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عنه عقل وفلك عن العقل الاول المنافية من الامكان والوجوب في تارة لانه يعقل نفسه و يعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب بصدده مصدر العقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل تعقله للاول الموجب لوجوده مبدء العقل الثاني وتعقله ذاته في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل المخالف لذلك وانما جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره لامناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل العذر في ذلك للشيخ بالحجة في موضع اخر كان من التفصي فضلا وشرفاً ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا اعتبارية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا اعتبارية ليست مما لا يقتضيها الا من شروط وحيثيات يختلف

على تقدير ... الاول ... [illegible]

احوال العلة الموجودة والعدميات تصلح لذلك لا لتفاوتها وانما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع عليها تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون مقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها ولتجوز الى المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدء قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا لازما ثم يلزم عنه لذاته شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح تعليل الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات ويظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء



الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال العبد كلام طويل
ولو تفطنا بشيء من الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة
فهي حاصلة للذات انه تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات
الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير
فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر مع وجود
كون الاشياء بالصورة مبدأ للكائن الصوري مع الاشياء للمادة في
الكائن المناسب للمادة دليلا والذي علل عليه في سائر كتبه ان الاخس
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذ درب الجدل
العلمي بقوله هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه تخليط فليت شعري
كيف يستجاز بهذه المقدمات لا كما يحتة في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان
المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الاخر وجب استناده الى السبب
الاتم لان السبب الاتم المعد لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
هذا الموضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في
هذا الموضع ان الافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم ان الحال
كذلك في الجواهر المفارقة العقلية البرية من الامكان لا تتبع حال
علة في ذاتها عن الطبيعة العدمية الامكانية بل تتبع حال احد ما يتعلق
الى مبدئها اعني الطبيعة الوجودية وان الجوهر الصادر يتبع الحال الذي
لها علة انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى اي نحو

التفصيل

التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك
ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما
ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل
الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح يتحمل جوابه — وهم
وتنبيه وليس لقائل ان يقول ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف فيجب
ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي هو ذات كل عقل يوجب وجود
مختلف وهكذا الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا
تقرير الوهم هو انه لو اذا كانت الحيثيات الموجودة في العقل
سببا لوجود عقل وفلك معا تجب في ذلك العقل وكان ان كل عقل يشتمل
على مثل تلك الحيثيات فان يجب ان يكون تحت كل عقل عقل و
فلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان نقول انا اذا قلنا ان كل عقل
وفلك لصدر عن عقل فذلك العقل مشتمل على كثرة وان يلزم
من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فهو يصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول
ليست متفقة الانواع حتى يكون المقتضيات متفقة — ذكر لما لا
يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وهو متوسط جوهرا عقليا وجرما
سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي
الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع الحادث
بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك كان العقل الاول

هو الذي يوجد الشيء من غير توسط شيء اخر ولا شرط ووجود
ولا مدة كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول
الشيخ وبتوسطه جوهر عقلي وجرم سماوي ليس حكما بان المتوسط
الاول تصور بين اول الاجرام السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل
الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك
وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن
المبدء الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر في وجود
العقل الثاني ليس هو المبدء الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط
ثم انه لم يؤيد دعواه بحجة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره الفاضل هو
الايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل
الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وهنالك تبين ان ما توهمه ابو البركات
البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما اورده للتذكير
لكونه جامعا لمسائل المقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول و
الافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان
يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يجوز ذلك في

ثم ذكر ما هو متعلق بالعقل الاول ٥

استقرار

ترتب صدور عالم العناصر

علة الهيولى العقل مع الصورة ولعانة الاجرام

استقرار لزوجها ما لم تقترن بها الصورة يريد بيان ترتب صدور
ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدء بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه
جرم سماوي واليه تنتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت
الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف
الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب
ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة وليس
هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان
كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها
مما تؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك
مادتها مما تؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية
مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة و
يكون لما تختلف فيه مبدء تهيئها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون
ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوجهها
لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور
الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من

لا تخلو اما ان يكون الثابت الى العقل علة مادة للعنصر لا السلام الخلف ٥

المقتضية



واحد معين محله لذاته واحدة بل يكون باز بباط بواحد بعد واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة محلة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتعلقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر سابقا في النمط الاول فان قيل الكم نفيتم امكان كون الجسم ذو تو بعه محلة لمادة جسم اخر فهاهنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست لشريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث تقبل التغير والتجزئة حدة كما مر قوله واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية من مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذ خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في

جوهره

كلام في الاستعداد والاستحقاق للصور

الاستعداد لا كامل الفعل او القوة والبعد لا كامل الحصول والاستحقاق كما هو وكل معه

اقول كلام هنا تخصيص ان يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادة بسبب الاختلاف في ما تراه المؤثر فيها وما ذكره ... او تخصيص المادة ما ... او ... لكل ما ... استعداد ... كل استعداد

جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر اشد من مناسبته لشيء اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجوده او اولى من واهب الصور ولو كانت المادة مع التهيؤ الاول العام متساوية نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك لان الكل ايضا نسبته الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر خاص يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد وفضل خصها ان تفيض صورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا يبعد ان اختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما على جهة المركز وما على جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الانام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدء الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة على المركز وما على جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك

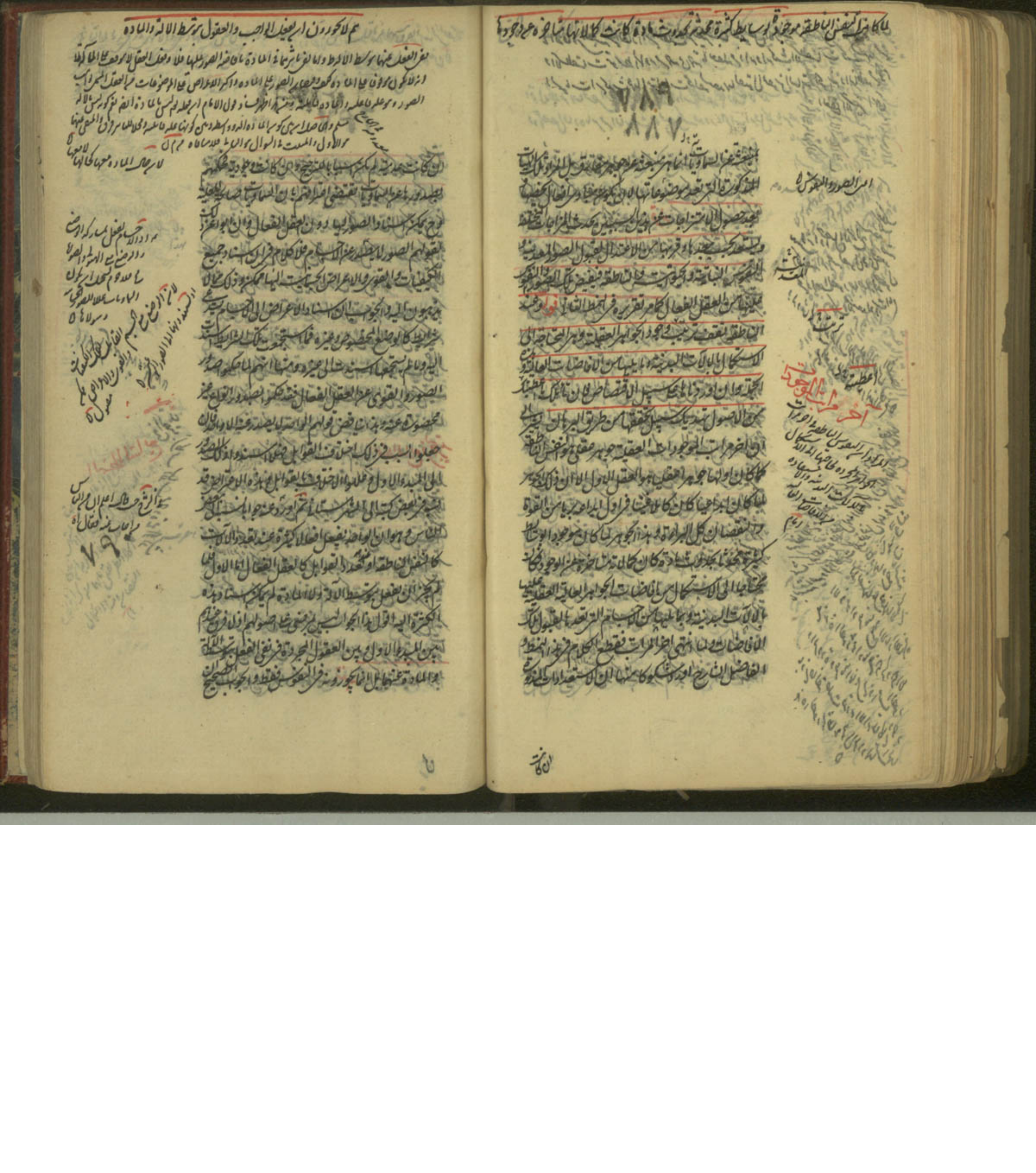


فصل في سبب كون العناصر وكيفياتها المرتبة والبعد عن الفلك ورده الشيخ

الاولى ام وا علم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا
العلم يعني الكندي ومن تابعه قالوا ان الفلك لا يشتد به فيجب ان
يشتد ما يليه من ثبت في حشوه فيلزم من محاكته التسخين حتى يستحيل نارا وما
يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي
النار يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن
اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطوبة فان
اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد
والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك
ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم الذي ليس
في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة
والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستحيل له وجود بمجرد الصورة الجسمية
التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يمتنع في
وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان يشتمل حالها التي تحصل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم انما يصير جسما بحسب طبيعة
غيره في الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكنه يجوز ان يكون ان
طبيعة يستحفظ باصلح المواضع لا يستحفظها فان الحار يستحفظ بالحركة
والبارد يستحفظ حيث السكون قال فالاشبه ان يكون الامر على نحو
آخر وهو ان يكون هناك المادة التي يجب ان تشترك في فيض عليها من الاجرام
السماوية اما عن ارتفاع اجرامها واما عن علة مختصة فرابع حال عن كل واحد

منها

منها ما يقبل الصورة حسب بسيط فاذا استعدت نالت الصورة التي يهبها
او يكون هناك سبب يقتضي عن الجرم الواحد وان يكون هناك ان جرح
اقتضاها من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها الحكيب بسيطيات
السماوية من امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاحوال
القوى متعلقا او هناك تفقه النفوس من الباتية وتحو اوجد انها
من الجوهر العقلي الذي هي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات
التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب بسبب اختلاط
العناصر من السماويات وهو الثاني ان امور منبعثة عن السماويات كما
انه بجملتها ذات الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة
ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط التسخين
لتحليله الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التحليل او الصعود الخروج
من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج عن موضعه امتزاجه بغيره واما
الامور المنبعثة من السماويات كالهيئات الفائضة بها على العناصر
والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة
من الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير بهذه الامور
فعالة في موادها وموادها هذه اذا صارت فعالة صارت محركة
لمواد الاجسام الارضية بعضها ببعض كما يشاهد من القوى الفاعلة
مضارات محلل الامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست



ثم لا يجوزون ان يفعل الواجب والعقول بتوسط الالة والمادة

لما كان النفس الناطقة موجودة بوسائط كثيرة محدثة بحدوث مادة كانت كمالاتها متاخرة عن وجودها



يمنع صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب جهات
غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة وانما
هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة
وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى
مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى منزه عن ذلك فاذن هو جوهر
من العقول متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن
اشتماله على مثل تلك الحيثيات وبينهما ان استناد الحوادث الى الاجرام
السماوية الحادثة تقتضي استناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تنتهي
الى الاسباب [illegible] يمتنعان
عندهم وهذا الاشكال مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد
تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية الموجودات
في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب نفسه
الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل
وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات
مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذوات الشرور مع الخير
وما يتصل بذلك من المباحث وانما سمي بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود

٧٩٢

من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس
الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا
النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك
الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدأ
بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك
الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صورة
العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى
الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدأ ويكون بعدها
مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة
الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها
على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها
النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة
الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل
على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول
في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد



بقاء النفس بعد خراب البدن

ان يسقط عنها وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي
المراتب على التكافؤ منتهية من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس
الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وبحاذيها في جانب الآخر العقول
المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع
للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم
فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر العقلية لما
كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العقول اشتغل بالبحث عن
حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية
عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة
الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت
كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع
النفس في الجسم اشعر بقوله التي هي موضوع للصور المعقولة الى
كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها الذي به استدل على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية
ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها
المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها
تاليا لما وضع بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا
بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعـ

مع علة الثابتة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره
الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم
ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب
العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها
بالذات في الجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج
المقتضي لقطع العلاقة انما تطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند
استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى
الشيء مما شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة**
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو
عقلت بآلاتها لكان لا يعرض كلال البتة الا ويعرض للقوة
كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال وقوة
العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان
يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها
وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج واريدك
بيانا فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه
فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله

غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا غير التبصر جعل غير البصير كالاعمى
بصيرا او التنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية العقد
بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث
الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها
في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار
العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة
وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل
الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها مع كمالاتها الذاتية
المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا
عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست الات لها بل لغيرها
وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى امر في النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد
المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على
ذلك ان حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة
مقدمها قوله ولو عقلت بالاتها وتاليها متصلة كلية موجبة

اي ليس هذا العقل باسم البصر ... النفس ... العقل ... [illegible]

الاشارات

هي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال في
صور تهالكه اذ لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما يعرض
لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك في حالة الشيخوخة فان
اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لالة القوى
الحس والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالالات البدنية
وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون
بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة
وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة
صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل
اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه
في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود حسا بالوجهين
الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمعا والمراد هيهنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اعتبر الاستشهاد بالة الحس
والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي
وهو متصلة ثانية جزئية تقريره ولكن ليس كلما يعرض للالات
كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل في
تعقلها بل انما يثبت في اكثرها وتنمو كما في سن الانحطاط وضعف ايضا
كما يكون بعد توالي الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ يضعف

لكن ليس في الكليات نفس تعقلها بالالات



لكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء
انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تم الحجة ثم
ان الشيخ استعمل نقض وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال عدم
كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دال على ان تعقلها ليس بآلة لكن
وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دال على ان تعقلها بالآلة وذكر
ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود
الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في
صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في لقاء النفس على كمال تعقلها قدرا معينا
من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف
الحاصل في سن الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر ويكون
النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء
القوة الحيوانية حدا لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد
والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع
العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول
القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون
الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول
امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة

الذي

تقريرها ان القوى البدنية خاصتان احدهما انها تكلها تكرر الافعال القوية [illegible] وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما انها لا تشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي [illegible] واحوال الحافظة كذلك [illegible] سائر القوى [illegible] امام

الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة
القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة
بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها
لو كانت مستفيضة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها
كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد
الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ملخص فيه هذا
مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من
الحجج الاقناعية في هذا الكتاب بناء على ما ذكره في سائر كتبه بعض انها تكون
مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للمجاحدين فان الاقناعيات
العلمية تكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك على
كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل
التجربيات وما يجري مجراها مما تعد في اليقينيات زيادة وتبصرة قال
ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية
وخصوصا اذا اتبعت فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك
الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية لم تخرج في
اثرها لان يحسر الهرم اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر
الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية
باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما



القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات
تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء
عند تحريك غيرها في المحركة ثم الانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تالف موضوعات
تلك القوى منها فتكون تلك الطبايع مقهورة تحليها مقاومة لتلك
القوى في افعالها والتنازع والتقاوم تقتضي الوهن فيهما جميعا وربما
يبلغ الكلال والوهن حدا العجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كما تعين
تضعف بحدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال
القوة العاقلة قد يكون كثير الخلاف وصف هذه القضية صغرى
القياس وكبراه ما مر وتقريره ان قوة العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل
وكل قوة بدنية فداينا يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية
والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل
بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية
وانما قال قد يكون كثير الخلاف وصفه لم تقل دايما لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف
عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر
الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دايما ولا يوهن العقلية
دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل

ما ادراكها والعظم لازم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها
للقوي فان القوة الحالة حال ما تحبك البحر والجبل والشمس تحل البقة
والذرة وكلام الشيخ من كلام على السند ه

وقول الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى
بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال
دون البعض ساقط لان القياس المذكور باباه واما قوله الخيال يدرك
البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف عن شعور بآثار القوى
ليس بكلي فليس بشي لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه
صغره بل يعنون بها شدة تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تاثيره
ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل الا الآلة ولهذا فان
القوى الحاسة لا تدرك الآلتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه
لانها لا آلات لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلاتها
وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شي هذه حجة ثالثة
وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان
كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شي لا يمكن ان
يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشي ويتفرع منه مقدمة هي كبرى
هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته
ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه و
بين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولآلاتها ولادراكها
ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة
جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدرك
الجسمانية ببعضها وبما عداها مندفع بما مر في النمط الثالث من ان شاع



صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من توسط تلك الاجسام
والشيخ انما مثل بالقوى الحاسة التي لا يمكن لها ان تدرك آلتها انفسها
ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة
بادراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في
جسم من قلب او دماغ لكانت دائما تعقله او كانت لا تعقله
البتة هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات
احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول
الصورة في ذاته وان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلة وهذان
مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا
يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها
فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر في النمط السادس
والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها
بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير
مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء
وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي
للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي
للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الشخصين
المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في

النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة تستثني من
متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم
او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال
قسم آخر تصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل
لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا
للملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة
المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما
اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها
وقوله فان استانفت تعقلا بعدما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة
المتعقل بعدما لم يكن لها متصلة اخرى وضع فيها مقدمها القسم
وهو تجدد التعقل وحكم فيها بتجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله
ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة
للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل
من مادتها موجودا في مادتها بعضه اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولان حصول المتجدد غير الصورة التي لم يزل لها في مادتها المادية
بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين مع الصورة الاولى المتجددة
عند التعقل والمستمرة الوجود حال التعقل وعدمه وهذا التغاير
لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة ملكوفة

بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة
الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض بأعيانها لان المادة مع اعراض
المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة قوله وقد سبق بيان فساد
هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي
المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر
ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها
وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة
متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة
قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها
في جميع الاوقات قوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما
او لا توجب التعقل اصلا انتاج لاستثناء مقدم المتصلة الاولى المنفصلة
المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين
بصحيح استثناء لنقيض التالي لفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق
كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فان المقدم
وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله
على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة
في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض
في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما

عرضين حالين في محلين محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من
السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة
التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود واقول
ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه
الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان
الجواب عنه يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل
المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان
السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان
صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة
والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا
للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه
ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية
اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان
المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر و
ظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين
السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس
والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المخصصة

المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين
السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة
مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا
للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قايم
بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة
حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة
لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان
احديهما حالة في العاقلة والاخرى في محل لها والجواب عنه بعدما مر
ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في
محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني
فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير
مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كان
محل الصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين
الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر وقران
الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك
فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية
في محل واحد ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض والاشكال ان
وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من

انقسام او حلول الصور المعقولة في العاقلة لا اشكال في ... اتها للصور في الخارج ... المعقولة حسب المسلم الجواب المعارض على السؤال المعارض على المقدمات المذكورة ه

ومن حصول صورتين لشيء احد معا في مادة واحدة ه

في النمط الثالث الاشارات التي ... او اما انك تعلم ان كل شيء يعقل ... ساحته ... فيها وكل ما يعقل ... من شأنه ... اه

نقف عن اشارة بان النفس الدراكة ... والبدن ... بموته ... العقل الدراكة الجوهر الذي ... في الحيوة ... وهي الجسم الذي ... النفس ولا ... الاجسام ... كل جسم ... بموت ... والنفس ... وكل ... والاما ... الاجساد ... فارقت الاجساد ... اذا فارقت النفوس بموت ... كلامه س

ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقايق و
مشاركة في لازم واحد وهو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها
وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول
الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها يقتضي اما
كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها
في وقت من الاوقات وذلك ليناقض الذي ذكرتموه بعينه و
والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها
لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء
المتغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للصنف الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها
دايما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان
الشرط في غير تلك الحالة **تحصيل هذه الاشارة** فاعلم من هذا ان
الجوهر العاقل من شأنه ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها
الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول
المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل من شأنه ان
يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل فلن يكون مركبا
من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت



لا محالة انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عندنا
بالكلام نحو الاصل من جزئيه في الابتداء احتجاجه على بقاء النفس يريد
بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان توجد فيه اعراض
وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو
اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا و
يكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا
بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق محمل الفساد
وكل محمل الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا
يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كانت
اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات
وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا
والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها
كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين في بسيط غير حال
الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجودها
في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال وهو ان
يوجد كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما
يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها

في وجوداتها انما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد
بعد وجودها لعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل و
اما ذات اصل لم تتجزى وما يجري مجراها فلا تركيب فيه ولا هو حال
في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في
البسيط والاول حاصل في الثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان
تفسد وانما قال بعد وجودها لعللها وثباتها بها لان اصل الوجود
وبقاءها يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض
الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة فمحل الفساد
الهيولى كالاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وصورتها كان
الباقي من النفس هو النفس بل جزؤها ثم ح يجوز ان لا يكون كمالاتها
الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها وجوابه ان هيولى النفس
يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان الاول
لا يكون جزؤها وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها
غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت
عاقلة لذاتها ... وقد فرضناها جزءا
وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون ...
اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير ... في وجود
... فلم تكن ذات فعل بانفرادها ... وقد فرضناها ...



النفس وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان
لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم اشار الى الصور المقيمة اياها والكمالات
التي تبعه لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها
عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في
الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس
وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة
فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك ينافي ما ذكرناه و
الجواب ان هذه مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة
تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالاشتراك والتجميع انما هو الاعم
ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث يتعاونان
في احتياجهما الى الامكان المستعقبهما والى محل لذلك الامكان او في
استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع
وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد
وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا
لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود
النفس ولا يلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان
كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له اولا لامكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد
هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به

وكذلك

وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان
فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو
مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئاته المخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة
ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس فحدثت
بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدء الصورة المقارنة المقومة
اياه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط
وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال
عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة
المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبدء من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئته المخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدء صورة لا من
حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشرط اذا حدث فلا
يلزم فساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت
البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد
البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدء لتلك الصورة ولم
يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبدئها ذلك وما الفرق

مذهب اتحاد العاقل بالمعقول

الا ان يراد بالاتحاد حالة الارتباط والانتقال بحيث لا يتعقل الا ذاتها والاوراكات وذلك متداول عند اهل الذوق ٥

بين الامرين قلنا الان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرايطها وما يقتضي فساده فانما لا يقتضي فساد العلل
بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان حادثا **وهم وتنبيه** ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل اذا عقل آ وكان هو على قولهم بعينه
المعقول من آ فهل هو ح موجود كما كان حين ما لم يعقل آ او بطل
منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك أبطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه
حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان
كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر
على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب
لا بسيط انما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها
بتلك الكمالات فبدء بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا
بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل
بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك وابطله
عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا
عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في
كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد في فصل مرتكم بان واجب الوجود

معقول

قالوا الصور العقلية اذا حلت الجوهر العاقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل واما الجوهر ذلك منه الاتحاد والانكار ... بالقوة بعد بالقوة وهذا من الملازم المشهورة لا يتبع الاتحاد لزم ان لا يعقل شيئا واحدا او يتحد بالاشياء عن مشابهته ٥

معقول الذات وعقل الذات فانه صنف في ذلك الكتاب تقريرا
لمذهبهم في المبدء والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه
على فساد هذا المذهب بقوله فليفرض الجوهر العاقل الى آخره
وهو ظ **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما
كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير
شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره معناه ظ وزيادة التنبيه فيه انه
يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب صار ب فان بطل ب
كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل
بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك
ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع
المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين استحالة
واشد شناعة مما ذكره اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد
يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك
الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها
بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير
العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون
العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا
قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا الاتصال واحدا يجعل النفس
كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس

الاتحاد مع العقل الفعال

الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائم بها او هو
قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال
لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال وهذا
فاسد لاستلزامه احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي هو
غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي في
العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول
كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما
لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو بعض قوله محال ان
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة
بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع
الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة
ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل
يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون
وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف وهذا
الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول
القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى

لاتحاد العاقل بالمعقول

الاتحاد ... او اتحاد موجود بموجود ... ان الشيئين وجودا واحدا او لا ... استحالة ...
... المحققين ... الوجود ...
عقلا ... كله ...

حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على
انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر فهو قول شعري غير معقول لما
فرغ من ابطال المذهب المذكور شرع في وجه الابطال بقول كلي
وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فعرف الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو
المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول
ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة
وهي ان تزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء آخر
يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض او
لما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر
الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا
او الخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه
هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه
الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا
ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من
الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان
كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر
احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان

بالوضع



الموضوع للمائية فلبع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى
تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول
هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالكلام
بعد الاتحاد ولا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون
احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا
وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين
موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني
فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول
والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم
بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة
للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني المعدوم الثاني
من الشيء فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او
لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعد عدمه شيء اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع الفرقة
كان فاعلا للكلمة تبطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا
اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا ومصيرا
اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير
في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث

كيفية ارتسام المعقولات في العاقل

العلم الفعلي والانفعالي وعلمه تعالى من الاول

فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم
ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار
الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى تنبيه
فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها
الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر لما ابطل المذهب المذكور صرح
بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من
هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون ذلك بسبيل تقرر شيء في
شيء اخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات
بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور بالتحقيق
تنبيه الصور العقلية قد تجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية
مثل كما يستفيد صورة السماء من السماء وقد تجوز ان تسبق الصورة
اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من الخارج مثل ان
تعقل شكلا ثم تجعله موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود
من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات
في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يليه
من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات
فقسم التعقلات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية كالتي
صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى مثله ويجاد
ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان

ويسمى هذا العقل الانفعالي

ويسمى ذلك بالعقل الفعلي



الخارجية كتعقل الان من شيء شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونعني
الصنف الثاني غير الاول بعينه لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد
من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة
في الاعيان او غير موجود بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز
ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت
العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له
ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين
وتقريره اني اقول كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني
كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني فكل تعقل
فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال لصور في
جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك
الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من
الذات والا تسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير
النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقله
من ذاته موجود والاول الواجب منهم يجب ان يكون علمه فعليا
وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور
المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا
وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا لان العقل بالقوة
لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة**

واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده
من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من
حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا
لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي فاراد الاشارة الى احاطته تعالى بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته
على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث
هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة تقتضي العلم بالمعلول
فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما
يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولها
الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من
حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة
الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء
من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه
ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته
ثم بعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع
عقلي متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو



اختلاف الادراك واقوى اصنافه

ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو
حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات الثلاثة اختلافه
بحسب ماهيته فلكونه تارة حسيا وتارة تخيليا وتارة توهميا وتارة تعقليا
واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي
لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه
منفعلا وايضا لان المفيد وجود ذاك اتم من المستفاد من وجود
واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة
اتم في كونه مدركا من المنغمس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك
بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا
للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بالعلة فان العلة
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من
حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم
بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك
الاول لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة
تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي وافضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب لا بتحصيل
ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها
المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها

عاقلة

عاقلة باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول
تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة
من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورشح من طابع
عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بجميع المعقولات
فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك
العقل وهي ادراكات مستفادة من المبادئ لان بعضها يحصل من الانتقال
بالعلة الى المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ويتردد في
المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يناسبه وتارة
الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات
وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات
بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا
تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود
يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا
على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم
الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية
ذاته تقرير الوهم انه يقول انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل



مخالفة الشارح مع الشيخ

القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاقول اشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لما خلق له العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها

ولا بعضها ببعض بل هي صور مباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور مباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عللها الملزومة لها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب مع وحدته لا تزول كثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية كما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء



فانک تعقل ذاتک مع انک لست بجل لها بل انما کان کونک محل لتلک
الصورة شرطا فی حصول تلک الصورة لک الذی هو شرط فی تعقلک ایاها
فان حصلت تلک الصورة لک بوجه آخر غیر الحلول فیک حصل التعقل
من غیر حلول فیک و معلوم ان حصول الشی للفاعل فی کونه حصولا
لغیره لیس دون حصول الشی لقابله فاذن المعلولات الذاتیة للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غیر ان تحل فیه فهو عاقل ایاها من غیر ان
یکون هی حالة فیه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل
لذاته من غیر تغایر بین ذاته و بین عقله لذاته فی الوجود الا فی اعتبار
المعتبرین علی ما مر وحکمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول
فاذا حکمت بکون العلتین اعنی ذاته و عقله لذاته شیئا واحدا فی الوجود
من غیر تغایر فاحکم بکون المعلولین ایضا اعنی المعلول الاول و عقل
الاول له شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر یقتضی کون احدهما مباینا
للاول و الثانی متقررا فیه وکما حکمت بکون التغایر فی العلتین اعتباریا
محضا فاحکم بکونه فی المعلولین کذلک فاذن وجود المعلول الاول هو
نفس تعقل الاول ایاه من غیر احتیاج الی صورة مستانفة تحل فی ذات
الاول تعالی عن ذلک ثم لما کانت الجواهر العقلیة تعقل ما لیس معلولات
لها بحصول صورها فیها و هی تعقل الاول الواجب و لا موجود الا و هو معلول
للاول الواجب کانت جمیع صور الموجودات الکلیة و الجزئیة علی ما علیه
الوجود حاصلة فیها والاول الواجب یعقل تلک الجواهر مع تلک الصور

لا بصور غیرها بل باعیان تلک الجواهر و الصور و کذلک الوجود علی
ما هو علیه فاذن لا یعزب عنه مثقال ذرة من غیر لزوم محال من
المحالات المذکورة فهذا اصل ان حققته و بسطته انکشفت لک
کیفیة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلیة و الجزئیة ان شاء الله و ترک
فضل ابدیة من شاء و لولا ان التحقیق فی هذا البحث علی الوجه الذی
یشتمل علی کلام البسیط لا یلیق ان یورد مثاله علی سبیل الکتوب لذکرت
فیه کفایة لکن الاختصار هنا علی هذا البیان اولی اشارة الاشیاء
الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها منسوبة
الی مبدء نوعه فی شخصه تتخصص به کالکسوف الجزئی فانه قد یعقل وقوعه
بسبب توافی اسبابه الجزئیة واحاطة العقل بها و تعقلها کما تعقل
الکلیات و ذلک غیر الادراک الجزئی الزمانی لها الذی یحکم انه وقع
الآن او قبله او یقع بعده بل مثل ان یعقل ان کسوفا جزئیا یعرض
عند حصول القمر و هو جزئی ما وقت کذا و هو جزئی ما فی مقابلة
کذا ثم ربما وقع ذلک الکسوف و لم یکن عند العاقل الاول احاطة
بانه وقع او لم یقع و ان کان معقولا له علی النحو الاول لان هذا ادراک
آخر جزئی یحدث مع حدوث المدرک و یزول مع زواله و ذلک
الاول کان ثابتا الدهر کله و ان کان علما بجزئی و هو ان العاقل
الاول یعقل الکسوف لان بین کون القمر فی موضع کذا و بین کونه
فی موضع کذا یکون کسوف معین فی وقت معین من زمان اول

الحاليين محدود وعقلا ذلك امر ثابت قبيل كون الكسوف وبعد وجوده
ربما التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير و
بين ادراكها على وجه جزئي متغير بتغيرها يبين ان الاول يتغير بل كل
عاقل يعلم انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول
دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او
التخيل او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول
كلية الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيها وجزئيتها
ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا
القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت
كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية
وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما صيرت تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا
سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة
مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا
بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي
مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث
انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها

وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع
وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع
واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء حصل
فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير
مغايرة اياها بشيء يكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر
لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم نفسه فيكون صورة كلية منطبقة
على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث
هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث
تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا
غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدء نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدء
الطبيعة النوعية موجودة في شخص ذلك لا انها غير موجودة في
غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان
تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال
تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدء وانما
الى مبدء كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا
لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظ

طبيعة



الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الخ ومعناه
ان من تعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور
يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت
الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده و
ظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحلول اعنى
كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما تحديده به او بما جرى
مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات
الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف
وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول
جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة فى الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره
وليست متقررة فى ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة
معا وهو ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره
فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذى كان ابيض
وذلك بانتحاء صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول
من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل
قوله ومنها مثل ان يكون الشى قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم

ذلك

ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه كاستحالة الاذن فهو
عدم صفة ولكن من غير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا
صفة له واحدة تلزمها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام لها
ما مثل لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر
دخولا ثانيا فليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المتغيرة
تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد حاضرا لكان ولم يقع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا لما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن
اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما
يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى قبله
وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف
المقتضية لاضافة الى شى خارج التى لا يتغير بتغير ذلك الشى
فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشى ويجرى كالقدرة
التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل
وهو يقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف
اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته بعد عدم
زيد ولكن يتغير اضافته لكنه فانه لا يكون قادرا على تحريكه
وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة مستلزم
الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع
تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر

الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلا جل ذلك لا يتطرق
التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير وتتغير بتغيرها الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه
صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
قوله ومنها مثل ان يكون الشي عالما بان شيئا ليس ثم يحدث
الشي فيصير عالما بان الشي ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة
معا فان كونه عالما بشي يختص الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلي لم يكن ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة
لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها
لا كما كان في كونه قادرا انه بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف
حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشي
الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي
تلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شي اخر من خارج التي
تتغير بتغير ذلك الشي في الخارج فهي كالعلم فانه صورة متقررة في
العالم مقتضية لاضافة الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما
يتقوم بالاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم

بعين

بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور
الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا
اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
البتة الا اذا استونف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله
العلم بان الحيوان جسم لا تقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما
لم تقترن الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فان
العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة
جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة
تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة
التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها
لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا
للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثاني
واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات
لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون
موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة
ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة
ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لا
لزوما اوليا ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما



اوليا فان التغير فيها تقتضي التغير في نفس تلك الصفات وفي مصير
الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه
للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي ثم اعترض الفاضل الشارح
بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها بالتي لا
يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك
مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر
بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا
يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل قد يحدث منه تغير في الامر المعقول
فقط **تحقيق** كونك حيا وشما لا اضافة محضة وكونك قادرا او عالما
هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت
بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشارة الى الصنف الثاني
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظ **تذنيب** فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي و
المستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما

علمه تعالى بالجزئيات انما هو على الوجه الكلي

قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع
للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل
ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم
انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة
والاحوال واعلم ان بهذه النبذة شبها بما في الفقهاء في تخصيص بعض
الاحكام العامة بالاحكام التي تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بان علم
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملته معلولا
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير يخصص ذلك الحكم
الكلي بحكم آخر يعارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ولكن
يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان المطلوب
من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا
يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فالمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه



الحكما فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان
لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا
للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما
بكل شيء لان كل شيء لازم عنه بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه
قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا
لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطة علمه بالكل واقول في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها
حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب
اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها
واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف
حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان
موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان
القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل

وذلك لان الواجب ثم انما يعقل العقل الاول بصورته الخارجية فتلك الصورة باعتبار كونها معقولة للواجب
موجودة في القضاء وباعتبار كونها صورة لا موجودة في الخارج لموجود خارجي موجودة في القدر لكن لما كان [illegible]
في علم الواجب عين وجودها في الخارج كانت موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبار اتحاد اعتبار
كونها موجودة في القضاء غير اعتبار كونها موجودة في القدر ك

وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر
العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول
الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او بغير وسط يتادى اليه قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل
الوجوب اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب
عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا
الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس
ذكر ذلك وانما اورده هاهنا بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض
في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من
غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة [illegible]
ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه [illegible]
هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض [illegible]
[illegible] الوهم المذكور [illegible] كلامه [illegible]
[illegible] بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة
في الوجود ومنها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد



الفضل ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث
يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات
وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود
المحض مبدءا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول
واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود
القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير لاجل ان لا يوجد
شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا
معونتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان
يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في
حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك الى اجتماعات
ومصاكات مؤذية وان تتادى احوالها واحوال الامور التي
في العالم الى ان تقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد او في الحق
الفردي بيجان ان تغالب ... شهوة او غضب ضار في امر المعاد
ويكون القوى المذكورة لا تغني غناءها الا ويكون بحيث قد يعرض لها
عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان وفي ذلك في اشخاص اقل
من اشخاص السليم وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل
في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض المفزع عن بيان

الشر

وقوع الشر في قضائه تعالى

ادراك للاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع
الشر في قضائه متعرض من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه
ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المط فاقول الشر يطلق على
امور عدمية من حيث هو غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك
كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع انقطاعه عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الردية مثل الجبن والبخل
وكالآلام والغموم وغير ذلك وهي انما هي في ذلك فان البرد
في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة ليس بشر
بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها
والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب
وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث انهما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية شرين بل انما من تلك الحيثية كمالان لتينك
القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة
المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما يطلق
على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك العقول فان الاخلاق



من حيث هي هي وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات
كالامور ولا من حيث هي وجودات تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو كخصوص
من شيء ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم
وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر
عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما
هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشر امور اضافية منسوبة الى افراد
اشخاص معينة واما في نفسها او بالقياس الى الكل فليست كذلك
ونحن نعيد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب احتمال
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه شر وما ليس
بشر والى ما ليس فيه الا الشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو
شر فهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات
التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا
يمكنها ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها
عند تلاقيها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها
لا يمكن ان يكون منتفعا بها في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق

اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظ
ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي
لتصيير البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا
في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام
الباقية التي يكون الشر المحض او يغلب الشر فيها او يساوي فيه الخير
فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات
لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور و
الشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود التي
ومضادات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور
شرية على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله
واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة
واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل
المركب الضار في المعاد الذي يعرض للانسان لا من حيث هو حيوان بل من
حيث هو انسان والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين
وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الكثيرة
فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان ابعاض
العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال
تعني ... الا ان يكون بحيث تعرض لها عند التلاقي مثل هذه



الاشياء وهي ابقية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان من
الشرور معلومة في الغاية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض
ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل شارح هذا البحث ساقط
عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار و
الحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم متوجها فغاية
ما ارادوا افاده ان خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان
الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبحثون
على ان الصادر عن المبدأ ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية المستلزمة
للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو
ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة
الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك
الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير
صحة الاستدلال فهذا المقام في محل الاستدلال لانه تمثيل لا يفيد
يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه
بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في
تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية
ممتازة عن غيرها فظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس تمثيلا

تشتى غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا
طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو
الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة
واما ضده يعني اللذة واطال الكلام في بيان ان الالام في الدنيا اكثر
من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا
يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق
الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء في القول بتحليل
الشر فان خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا
ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان
الابدان في هيئته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط
في الجمال والصحة وحال القبيح والسقام والسقيم والاول والثاني
ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او
ينالان وكذلك حال النفس في ابتهاجها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل و
الخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له
ذلك الكمال في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضادة في
المعاد وان كان ليس كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في
جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالسقام السقيم



اصل وضعه ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث
يلحقه شر بالضر عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا القدر جعل غير
نفسه وكان النار قد خلقت غير النار والماء غير الماء وترك وجود
هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بيناه في
هذا الفصل فهذا معنى الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك ايضا تقول فان
كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه
الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها ولا بد من وقوع ما يتبعها واما
العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث اخر
ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد
كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تحدث وتشيع
في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان وجد
عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى بالجريمة
وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد
ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الايجاب المستثنى بالقدر ولم
يكن في المفردات الجزئية لمصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت
الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو
ويولم لاجل البدن وكلية ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم و
العدل ومن حديث افعال يقال انها ظلم وافعال يقال انها عدل

ولـ
حصلت

مراد از ترکه لاجل شره القليل ترک
خير کثير و ترک خير الکثير شر کثير ه

ولـ
ککله

وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي
اجمع عليها لارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين واذ حققت الحقايق فلنلتفت الى الوجبات دون
اشباهها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع اخر تقرير
السؤال ان يق ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على
سبيل الوجوب تنتظم مع ساير الجزئيات في العالم العقلي ووجوب
حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم
يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب
عنه اولا بالجواب المقتضي للقواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا بد من
وقوع ما يتبعها وهو ظ وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من
داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن
الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على
ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج
فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان جبيا

ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهم اهل النظر
ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ان المسلم
معاقب من خارج فان ذلك يقتضي ان يكون حسنا واراد بالحسن
ههنا هو الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون بحسب ما سيأتي
واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الاختيارية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم
تاكيد لتخويفه ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا
التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ولكن يكون خيرا
بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل
الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر
قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك
وان كان مشتملا على شر امقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان
ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه
اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على
الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن
معصية وتعذيب العاصين عدل وحسن لان الاخلال باثابة المطيعين
ظلم قبيح الى امثال ذلك مما بنوه على مقدمات مشهورة مشتملة على

تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعيد ونهاهم من البديهيات
فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها امور محمودة
اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما
يصح بالبرهان بحسب بعض الفاضلين يعني الاشخاص الانسانية
على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود
عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا
فلانه مبني على وجوب التخويف وكما لو ان كان القدر فلم العقاب
يجوز ان يقول ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا
فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا
فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الاله الكريم ممن
يخالف قوله لانهم اكثر من الناجين وكان غرضه تشييع قولهم
بل الجواب الصحيح ان يقول لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة
ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه
الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين
لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب
الذي ذكره الشيخ كان موافقا للاصول فان فعل الانسان مستند
عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب
ارادته فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب

المقتضي للخير وجب مع كونه من القدر والتعليل صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده
واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل
باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم
بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل و[عن]
الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد تكلم المليين على الجحيم بل تحقيق ما
في الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الجحيم
اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم والله اعلم

النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة السرور والفرح والسعادة
ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون بحصول اللذة والخير
والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات
ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من
له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة
ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضهما
لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في
صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة
آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس

الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني
متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به
كذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه
ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين
وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة
الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان
اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية الظاهرة وليس ذلك في
العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما
يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من
الحيوان تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من
مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم
من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية الخطب
الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون
ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة
ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يحقرونها
بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة
هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة الوهمية
ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات

الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يؤثرها ايضا عليها ومنها ان
الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة
التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة
ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات
الحسية على حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت
معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل
ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر
لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت
اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات
ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية
التي مناطها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها
على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصد فذكر ان
اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون
العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها تتبعان
قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي **تذنيب**
فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا
ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا
فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ

وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى
الاخر نسبة يعتد بها. القايلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون
السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت و
يلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون في غير الحيوان الآكل الشارب الناكح
سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة
وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في
هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب
ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين
حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان
النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم
الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية
اللذة والالم ليقيس بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور
للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة ولما
فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل
فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء
قد يكون بحصول صورة تساويه وشبهه لا بحصول ذاته واللذة
لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على

اللذة والالم

الفرق بين الادراك والنيل

من حيث هو كذلك

الخيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هها على الفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال ووصول لما هو عند المدرك ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي
ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال هو عند المدرك
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به
فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا
اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون له ذلك
الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى
ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لما خرج الى ما كان
بالقوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا
خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وحين ذكر الخير لا يعتبر
تخصيصا بذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو بها كمال
وخير فهذه ماهية اللذة وتقابلها ماهية الالم كما ذكر وقد تهما اقرب
الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي
ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح
تعريف اللذة بالخير الذي ذكره الشيخ امر مرجوح فيرجع الى قولنا اللذة

ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في
اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبههما
ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به
فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع
التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها
والكمال ايضا ان فسر بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له
وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان
يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية
اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول
الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة
والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه
قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة
خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير
فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة
فان هم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير انواع
في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير
واورد الخيرات المنسوبة الى القوى الثلث التي تتعلق الافعال الارادية
بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة

في شرح الهيا كل لذة ان الامر الحاصل للشي باعتبار كونه مؤثرا عنده اي الحق به ان يصلح له ان يسمى خيرا وباعتبار انه حصوله
بعد نقص من ارادة ما له من القوة كالا والذي يفهم من الاشارات وشرحه ان الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقا
والخير المضاف الى الشي هو الكمال الذي يقصده ذلك الشي باستعداده الاول ففي هذا يكون الكمال اعم مطلقا
وقوله اولا ان الحسي الحاصل للشي باعتبار كونه مؤثرا يسمى خيرا وباعتبار خروجه عن القوة كمالا يساوي الكمال
اعم من الخير مساويا كالا يخفى

وباعتبار فالحق وتارة باعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل
قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى
وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقليات الصرفة
فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس الى شي ما فهو الكمال الذي يختص
به وينحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر
ان الخير المضاف الى شي هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشي
باستعداده الاول والشي لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان
ذلك الشي مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير
على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته
ان الشي قد يكون له استعدادان احدهما يطرء على الاخر ولا يكون
الشي الذي ينحوه ذلك الشي باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى
ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان
فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرء عليه ما اعده لاقتناء
الرذايل قصدها بحسب استعداده الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس
الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذكر
في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما
الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما

مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري
وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل
هذا البحث وهو ان اللذة يتعلق بشيئين احدهما وجود كمال خيري و
الثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المط في هذا النمط تبيين
وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا نلتذ
به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا نلتذ بهما ما نلتذ
بالحلو فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها كما ان المريض
والوصب يجد عند التوثب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي
التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل وقد وصب الشي
اي دام ومنه قوله تعو وله الدين واصبا والتوثب الرجوع الى
الشي بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض من
الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة و
السلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على
سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس
بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها اذ لا تنبه على
انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد
يكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء على خلافها
وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر

فوله عن صفة التدريج اي اللذة تحصل
لوقوعها على غرة وغفلة ولو كانت
التدريجية لم يعلم الحس
التام العزة اي الحالة الطبيعية
المريرا الصحة ١٢

الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن
النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين
يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل مشتمل على الجواب عن
النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال
او الخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن في النقض ما هو الا يوهم
فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المريض له لم يجعل
الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه** اذا اردنا ان
نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه لذي الطف لفهم زدنا فقلنا
ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا او نيل كذا مع الحضور
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بشرط اما غير السالم
فمثل عليل المعدة اذ يعاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا
يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عاد لذته
وشهوته وتاذى بتاخر ما هو الان يكرهه يعاف الطعام اي يكرهه
الغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد
فلا يرد النقوض المذكورة عليه بعد وهو ان يقول وكان غير مضاد
للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن شاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء والمانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلو وما يجري مجراه **تنبيه** وكذلك قد
يحصل السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت

من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتالم فاذا انتعشت القوة او زال
العايق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة
كما لا تحصل مع وجود الملتذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا
يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح
اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا
يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم
يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز
مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من
لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة
وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب
الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي
ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بامر ما شيء ان يشاهده يبلغ درجة
المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون
مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم
على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة
العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا
في جميع اللذات ولم يعبر عن نيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك
يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل

المراد انه يصح بالبرهان اثبات لذة
عقلية على ما لا يجانسه ولكن لا يلزم منه (من علم)
الشوق اليها المتوقع في وجودها كما
في اللذات الحسية وعلى هذا القول الذوق
مستعملا فيما اه الاصطلاح ... (ق)

اللذات العقلية

ثم مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو
بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال
الشهوة مثل ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن
مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة
كذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف
النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال
الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى و
كمال الجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال
منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن
الشوب مبتدءا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السماوية والاجرام السماوية ثم بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا
هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال
الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب
كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية
الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة
وكذلك نسبة الادراكين يريد اثبات اللذات العقلية وبيان
انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط

وتقريرها

وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك بما
كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات
وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما فصل مستقرأ
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية
الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن خارجية من شيء حلو او كانت حادثة
في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة سواء وبان
ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة و
كذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
كتكيف النفس الحيوانية بكيفية تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب
عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء
يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في ساير ما وهذه كلها
كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات
بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من
الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان يعقل الحق الاول على ما هو عليه ممكن
لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله متمثلا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بينه وبين العاقل
وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك هذا الكمال ويحصل

[illegible] ولكونه اشد سوادا من ذلك فليس بحسب السواد المطلق [illegible] السواد [illegible] المخصص [illegible] السامي [illegible]

هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا
قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن
حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان
العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الجسم المحصورة فاذن
الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني
فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس
الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها
والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثر
بالاشد والاضعف كالحلو وبين المختلفين فاذا كانت الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التي بحسبها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال ومن الادراك الى الادراك فاذن
اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها وانما قال
اشد قوة لان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى
الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا
متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض
للبصر كان لون بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرنا انه موضع علم [illegible]

قال

المحض وانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة
ولا ندري ان هي ادراك ملايم ام ليس وانتم ما قسمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا
نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ
وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتغيير الا ليس يغني فعليكم ان تقيموا البرهان
على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود اللذة العقلية
ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
مع انها لا تجد لذة عظيمة ثم ضعفوها فلو كانت الادراكات نفس
اللذات لكانت اللذة كما كانت [illegible] وما يقولون ان الاشتغال بتدبير
البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء
فمنه حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل
لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع
وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وميزوا عما
يناسبها ويقصر عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في
كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها
فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر
حاصلا للعقل حكموا بوجود اللذة للعقل فان تشاح مناقش في اطلاق الاسم
فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثل ان لا يكون عالما بانه

اي علام بان تلك الحالة نفس ذلك الادراك

تصفونها

حصول هذه العلوم خيرا له او لا يكون بحال الهيا من جهة ما هو خير له
ثم اشار الى تحقيق الشرايط فقال ثم انه يكون بحادم اللذة فانا نرى كثيرا
من المتعلمين الذين لم يتعلموا الكامل معدودة يبتهجون بها اشد
ابتهاج ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها وتفضلها
عن لذة مطعم او منكح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله
وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتالم بحصول ضده
فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت
عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان
كل قوة تشتاق الى كمالاتها مستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضدادها
تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم من
الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا
تشتاق الى حصولها لا تتالم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في
حله انه بسبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع الينا
لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما
سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات
الى المعقولات ولم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم تحصل
لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة
وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متالمة بها
تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات

ذ بعض تفاسير الصوفية عن الرضا عليه السلام عن ابيه عن جعفر بن محمد عليهم السلام في قوله تعالى نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة قال النيران شتى مختلفة فمنها نار المحبة والمعرفة معدة لافئدة الموحدين ونيران جهنم معدة لافئدة الكافرين ونيران المحبة اذا اتقدت في قلوب المؤمنين تحرق كل هم غير هم الله وكل ذكر سوى ذكره ٥

وهيأت نحو النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت
بعدها كما انت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع
فراغ فادركت من حيث هي منافية وتلك الالام المقابل لمثل تلك
اللذة الموصوفة وهي الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية
يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية
التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم
بها لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية
والفاظه ظ تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس
نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور
وما كان بسبب عوارض غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب
يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان فقدان
كمالات النفس يكون لاحقة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود
الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة
فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذايل وهي اسباب النقصان و
كل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية
فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين
معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي
ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو

كت

الكذب مرة على الشارع فعله

فسيزول

ايضا غير مجبور لكنه يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين
الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا يوجد داخلا تحت النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير
الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي
يكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم
رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطوئه وتختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها
نفس مشتاقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب
والطلبة المجتنبة من هذه العذاب انما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين
عما المع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء
اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم
سواء دام تعذبهم او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون
بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى
كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية
ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري

ان

ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت
ضد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان
كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب
الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من
العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه
فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم
لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم
باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم
البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط
واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والبله
في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بنوع عيش
الدنيا اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون غير عارفين بكمالاتهم لانهم
غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات
العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان كان
جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز بزوال العقائد الباطلة ايضا
عنها ويصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور
بنقصاناتها كما لم تكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة و
الجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على

الوجه الذي ادركته لكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع
ذلك ذوات نيل ثم بذلك التذاذها واما التي تشتت اضداد الكمالات منها
واعتقدت انها كمال وحبت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفتقد
بعد الموت بارحته فتحتجب وتصير معذبة بفقدان ما حبت الوصول
اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم
درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس
والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا
وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن
العلايق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيات البدنية استعارة
لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن
الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس
لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد
ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية و
حصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه**
وليست هذه اللذة مفقودة من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون
في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان
من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء
هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه على العيان

العقلي وانما يحققه من هو من اهلها **تنبيه** عن الشرح
والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظها مباشرة الامور
الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات
غشيها غاش شايق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة
مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد
جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد
والمنافسة اقنعه ما يبلغ الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق
ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يفظها اي لم يغلظها
والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة التي جسأت
يده بالعمل اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد
يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة
الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل
بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان
من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول
التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه
تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق
بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات

المباراة المعارضة صح



٨٦٧

لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي
اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن
بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد
ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله
بهذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى
بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الادلة
الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والكائنة
فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد
في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا تجوز ان يكون
معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب
بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة
لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو
القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ
في كتاب المبدء والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما
يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان
تعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان تتعلق بها

٨٦٨

النفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست باجسام
انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون
اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة
لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور
التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله
الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب
كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة
ويكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون
ان تعلق النفس لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور وقال
مخافة التطويل لا اوردته بعبارته والشيخ جوز هذا ان يكون التعلق
المتعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
ولي في ذكر هذا الموضع نظر قال فاما التناسخ في اجسام من جنس
ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها
النفس المستنسخة فكان الحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل
كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارق
من النفوس ولا ان تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا
فيتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسطه واستعن بما تجده في
مواضع اخر لنا وفيه هو المذهب التناسخ قد اورد ... احدهما ان النفوس لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة النفوس

من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما تحدث معه نفس
لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخت ابدانا كان للبدن المستنسخ
نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه لكن المزاج الحيواني نفس واحدة
وهو محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء
واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان
بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هف والحجة الثانية ان تلك النفس المستنسخة اما ان
تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله او بعده
بزمان فان اتصلت في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث
في تلك الحالة او يكون قد حدث قبلها فان كان قد حدث في تلك الحالة
فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع
الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير
الاول يجب ان يتصل بكل فاسد كائن يكون بدن ... ويجب ان
يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهو محال لان ...
فضلا عن ان يكون واجبا وعلى التقدير الثاني ان يكون النفوس المجتمعة على
بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان
لا يتصل به شيء منها فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد
فرضنا انها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض دون البعض

لا ريث انه لم لا الم ... و ما سواه محلول الذات و منتقض الذات ... ما من منتقض ذاته وهباء ...
ولو بواسطة و اما اللذة فلو قيل انه نفس الادراك فلا شك انه لم يحقق ... اللذة اذ بادراك ... وصفاته ... ا
لو قيل انها حالة وجدانية تابعة للادراك الملائم فلذا فالاوسط ... اللذة ... ادراك ...
وما يدرك من صفاته ... امور ... فكيف ... ذاته
وصفاته كما ... ا

غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل بكل نفس
واحدة ابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره
وهو محال او يبقى بعض الابدان المستعدة لقبول النفس بلا نفس وهو ممتنع
او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر
ويلزم محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون
بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفوس لبعض الابدان المستعدة دون
بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل
حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون
ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود
مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة ببدن بعد المفارقة
بزمان فيجوز كونها معطلة في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة
ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
... حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث
نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة وعلى
الثاني لم يتخصص اتصاله بزمان دون زمان ...
... وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى ...
بقوله ثم بسط ... البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد
المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع
اخر **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا

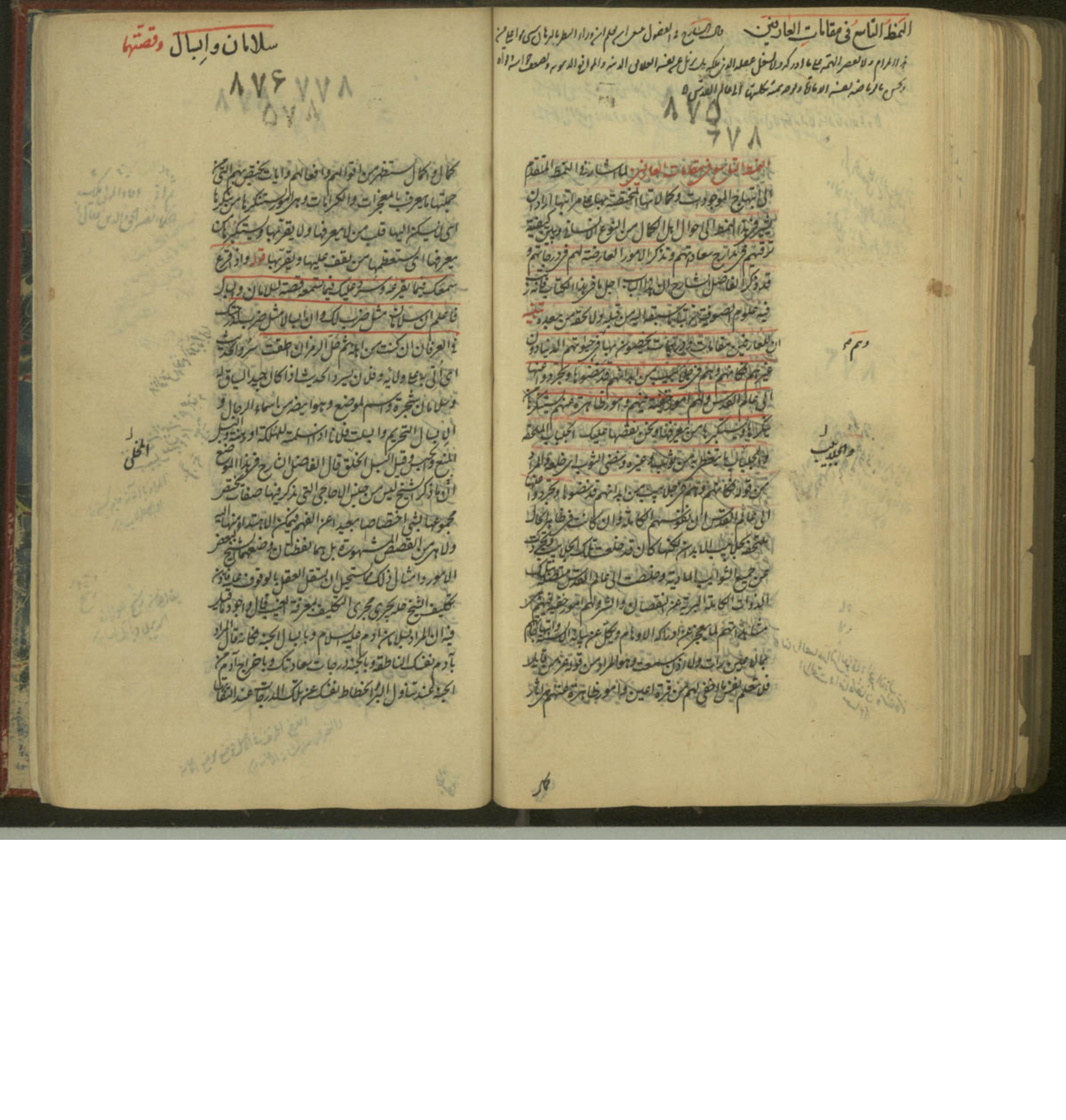




بذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية و
ليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اولياء القدس
شوق بل هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق
اليها لبرائتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون به ومن حيث هم
مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان الاذى من قبله
كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة
بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا منه
بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ طلب حركة ما فان كانت تلك الحركة
مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا
نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان
تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة
الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت
لهم العشق والشوق معا واوجب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما
كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا فالاذى الذي يحصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق اليه
ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة و
الدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى

واللذة

واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليتان والثاني ان الاذى
واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود ويحصل التميز بينهما لتعاقبهما
فتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله وتتلو هذه النفوس نفوس
بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهم ثم تتلوها
النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها
المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان اي مرتبتا النفوس
الناطقة المتوسطة والناقصة والتوقف في المرتبة الاخيرة هو بسبب ذهابه
في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة قوله فاذا نظرت في الامور وتاملتها
لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك
الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى
على النحو الذي هو به عناية فهذه جملة تستجد في العلوم المفصلة
تفصيل لما فرغ من بيان مقاصده وقد ذكر في اثناء ذلك ثبوت
العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان يبين ثبوتهما لسائر
النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم
المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع
الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة
وفي ذلك دليل على كون تلك الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة
اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة
لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات



قال الشارح في الفصول منهم ابن علم ان وراء النظر بالبرهان مسلكا ... الامر لا يتصور الا بعد ما ادركه ... عقله الذي ... العقلي الاشره والموانع ... وصحة ... بالرياضة يعني الاعمال ... بكليتها الى عالم القدس

النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم
الى ابتهاج الموجودات وكمالاتها المختلفة بحسب مراتبها اراد ان
يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم و
قد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب
فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه
ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون
غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها
الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها
من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة
والجلباب ما يتخطى به من ثوب او غيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد
من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها
الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال
متلبسة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك
الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم
مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم
بجمال الحضرة التي لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله تعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم اثار

وسم م

والجلابيب

كمال

كمال او الكمال تستظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تختص بهم التي
جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي الامور يستنكرها من ينكرها
اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من
يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها قوله واذا قرع
سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال
فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك
في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث
اي اتى به متتابعا ولاءه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له
وسلامان شجرة واسم الموضع وهو ايضا من اسماء الرجال و
الابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل
المنع والحبس وقيل البسل الخلق قال الفاضل الشارح في هذا الموضع
ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص
مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه
ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن
تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل
فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد
بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج ادم من
الجنة تنزل البرا انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتك

المخلى

الى الشهوات. واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان
الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب للمطلوب لا يناله
الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كماله بعد كمال التمكن ويطلق سلامان
على ذلك الطالب وتطلق ابسال على مطلوبه وذلك وتطبيق ما جرى
بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك
القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي
اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر
قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة
جرهم اسمه ابسال ففدى سلامان المشهر بالسلامة وانقذ من الاسر و
ابسال الجرهمي المشهر بالشرارة حتى هلك وصار منهما في العرب مثلا يذكر فيه
خلاص سلامان وهلاك ابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته
غير مطابقة للمطلوب هنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في
نوادر حكايات العرب فان كان في ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا
مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل
ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورين
فيهما نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة
القصة بحيث تطابق احوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس

هذا الفاضل هو نظام الدين ...

تكليفا

تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ويجب ان
يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اقول
قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان و
ابسال احديهما وهي التي وقعت الي اولا ذكر فيها انه كان في قديم
الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح له
بتدبيره جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من
غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم
امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو
بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ
بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا
معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم
وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما
ما يحتاجان به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة
فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه
فتعذبا بذلك وتفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه
على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة و
المفتتنة بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا انفسهما
في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك
وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه

ثم اقول افاد المولى ملك الحكماء نصير الحق والدين تعالى

المراد بالآلة جام گيتی نما او الاصطرلاب

يعني انه رشح للوزارة

الفزع الخوف ... والفزع ...

الحكيم فقال اطعني وصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريد صورتها
فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة
فاراها الحكيم بدعوته لها فشغف بها وبقيت معه ابدا فتنفر عن ابسال
واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين
باعانة الملك واحدا للملك واحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جسديهما
فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون
وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانية
الى العربية وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام
الشيخ اليها على وضع لا يتعلق بالطبع وهو غير مطابقة لذلك لانها
تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي
يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانها افاضها من غير
تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها يستكمل النفس
وتربيها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة
ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المنبعثة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما
الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق
والمهما لمعاده مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان
وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد
سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة
على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في المهالك

اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلتعلقها اياه وخلاص
سلامان بقاء النفس بعد البدن وابطال محبة صورة الزهرة التذاذها
بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها
الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ
اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهيهنا
مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة
مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول
الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين
سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار
الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ
ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال
كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين
يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا فقد
عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان
ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل عليها فاكرمته واظهرت له بعد
حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال عن ذلك ودرت انه لا يطاوعها
فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به فقالت لاختها اني

العدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح

ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه و
قالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان
تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها
فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره
فارتاب ابسال لذلك وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا تفعلن مثل ذلك
وقد تغيم السماء بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج
من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك
البلاد فاني قادر على ذلك فاخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه
برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعانقة
وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه
في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة
ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه وبه رمق فحسبوه ميتا فعطفت
عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى
ان انتعش وعوفي فرجع الى سلامان وقد احيط به العدو واذلوه وهو حزين
من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم
واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما
مالا فاسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا فاغتم
من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى

اي اقتلعها من مكانها

الخفرات البكر الشديدة الحياء ...

التبديد التفريق

لاخره

اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه فدرجوا
فهذا ما اشتمل عليه هذه القصة وتاويلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة
وابسال للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها
في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية
الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صايرة شخصا من الناس و
عشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت ساير القوى ليكون مؤتمرا
لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكتها
القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس
المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها
الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم
المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية
وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه
البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها
الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح
بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي قرنين
استولى على وجه الارض فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض
الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها
الى الملاء الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته
بلبن افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال

اي انقرضوا

الوحش

عن سلامان لفقده ابسال لاضطراب النفس عند اهمالها التدبير واشتغالها بما
فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها
البدن والطابخ هي القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم
هي القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على اهلاك
ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة
اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك
النفس استعمال القوة البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب و
الشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع
تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل
مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيده انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالة
في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق
من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها
فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ
لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص
باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه
مع بعض طالب الشيء يبتدئ بالاعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب
ثم بالاقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب

اركان الزهد علمه بنفس الزهد وما فيه وما عنه ولكل درجات اما درجات الزهد الزهد ثم ترك الدنيا لا لاعتقاد
المالالدحوة ثم تركها طوعا ولا يرى انه ترك شيئا ودرجات المرغوب فيه اولها الى ... الدار والالام
الثواب ونعيم الدعوة ثم لقائه ثم ورضاه ودرجات المرغوب عنه لا يملك صحطاه

الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب
اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه الى الحق
وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد و
العبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم اذا وجد الحق
فاول درجات وصاله وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق
هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال
قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع
وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون
ثلثة والثلاثي واحد والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض
هذه مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري
بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره
عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف
معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر
والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر
الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم
من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس
لما اشار الى وجوه التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان يبين غرض

ليتجلى


٧٨٨
٨٨٦
٨٨٥

الى اجتماع يؤدي الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع
والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول و
اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك
ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل
امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لابد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لابد من شرع
والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء
الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول ان الشرع لابد
من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه
الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات
تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات تسمى معجزات وهي
اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع
ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى خير فاذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال

لطرح النفقة والنقل

العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق
عليهم على ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع
واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء و
الخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك
انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند
الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم
واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما
تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ
لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خبير
قدير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق
بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع
وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج
الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع

العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعده ووضيفه للعارفين منهم الى النفع الاجل والاجر الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تنحط جناب مفيض منبع الخيرات جنابا بهرك عجايبها اي يغلبك ويدهشك ثم اقم اي قم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم احتياج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم انه وجب على الله كما يقول المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو متعه مبدؤ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان في ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كونه شارع من قبل الله عز الحق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولغيرهم من السحرة كما تجيء في النمط العاشر وتميز النبي عن غيره بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم

العاجلة

على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل النفس بعد المفارقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان لا يكون العاصي بالمعصية يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالغاية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات غائية تلك الافعال ولذلك علل الوجود بالافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب لا على ان اثبات وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء وليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي اثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي مقتضية التعذيب بها ونسيان العقل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور

الفعل

الشريعة والنبوة ليتم حال لا يمكن ان يعيش الا في ان الا به انما هو
الجمهور لا يحمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد
الا بهما وان انسان بكيفية في ان يعيش نوع من الحيوانات يحفظ حجامهم
الضرورة وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه
والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية
اشارة العارف يريد الحق الاول لذاته لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا
على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب
عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى
شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه. لما ذكر غرض الجاهل وغير
العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني
الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيهما ليقصد
فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه
خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته
في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول جل ذكره
لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته في ذلك الغرض ان تعلقا بغير الحق
تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
بيان المتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه

قال الناس اربعة اصناف ناسك يعمل للنجاة وعابد لرفع الدرجات ومحب للوهاب وعارف لا يختار سوى ربه
حفظه

اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان
العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما بعد
وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو
مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره
وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما
اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير
العارف يؤثر نيل الثواب او الاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق
الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة
الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافي ما
ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب
الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده
ليس ان العارف فلا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد
غيره بالعرض لاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث لاحظ العارف
نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ
كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد استناد العبادة
الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى
العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة

في ان الله مراد ام لا

العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه
وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما للذات
الحق او لصفة من صفاته او لتحصيل الكمال لنفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة واشار
الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه
مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول
في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وبالتفصيل
غير محاصله ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض
غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب
وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا
اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون
الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة
الحق وهما فيهما مطلوب العابد لا الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب
فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل
الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم
ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد
طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال و
الشيخ ابطل رايهم في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلانه
وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول

[illegible] ... الفصل

مريد — مراد كما في شرح الله

هو ذلك الحصول ونبه عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد
الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب بعضهم بانه مغالطة
محل الغلط لانهما غير بانيا ان عنينا ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا
مستكمل بالمريد وهو خلاف مدعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بما لا
لشيء غيره ايضا واقول في بيان ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي
امكان المراد واستكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او
لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فالاقوى ان
الاعتراض ساقط اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم
يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو
حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا
الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص
عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا
يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها
كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما
يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها
ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة
منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه
فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه

بنيان

الزور الكذب صح
ليطلب اضعافها الاجلة

وجه بيتها مترجما عن هذا المأخوذ وعن ارشده الى ضده وان كان ما هو خاف بجملة مستندا لا الى الحب وعده المخدج الناقص الخلقة اذا جاءت به ولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنكة المشتاق وحنكته السن والحنكة اي الحكمة التجارب فهو محنك ومحنك وارون تجشأ اي ... وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يشربه وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وتبقر عنه اي ... وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه وآله من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يتفطن لمطالعة البهجة الحقيقية بالاكمه الذي يطلب شيئا فاته لعلوق يده بما يليه سواء كان ما علقت يده به طلوع او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف في هذه الدنيا كمن ترك ... فهو ... في صورة الزهاد ... حرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان

التارك شيئا لينال اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا يطمح ببصره يشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية بحسب وعد الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم

اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول اي ... واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المرتبة في سلوكهم في طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها تصور الكمال الذاتي الحاصل المبدأ

الاول العارف بعد اثبات علم المستعدين من خلقه لتقدم استعدادهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه في طلب ذلك الخير ولما كانت الارادة مرتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدء حركة السر الى عالم القدس وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى المذكورة الاول وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانى والثالث وهما ما عبر عنهما بالارادة الجازمة وانما اتحدا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف

النفس لطلب الحق الاول الكامل المنصف بالوجود من القوى الحراسة ومن المفهوم عند اطلاق الصوفى وعليه وعلم الجهاد النفس والثالث حصص الادب واما الاسماء باختلاف احوال الطالب حسب اختيارها لحصول الصواب واطمينانها الى ذكر اسم ولكونها العارف تسمى سلطنة ومرحة سمعوا اثناء السوء على ارادة ومن النفح هى حارة تحص البهائم تلو العقول كل منقبض القامة لكل امارة تسمى امالا بالسواد

وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يامر فيه شمائل المعشوق دون سلطان الشهوة مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق رخم صوته اى لينه والشمائل الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدء الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة

وبيان اغراض الرياضة انما اذكر قبل الوصول والتقصير في الرياضة



ع القوى الامارة واللوامة والمطمئنة

الى ما يلايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم
القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون حينئذ امارة تصدر عنها افعال
مختلفة المبادي في العقلية مؤتمرة عن كره مضطرة اما اذا ارضتها القوة
العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة
والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته
متادبة في خدمته تاتمر بامره وتنتهي بنهيه كانت العقلية مطمئنة لا يصدر
عنها افعال مختلفة المبادي وبين القوى بأسرها مؤتمرة مسالمة وفيما بين
الحالتين حالات مختلفة بحسب تسلط احديهما على الاخرى فتتبع الحيوانية
فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة على حسب ما
جاء من ذكرها بهذه الاسماء في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها
وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت
الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العقلية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة
العارفين لانهم يريدون وجه الله لا غير فكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه
ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة
هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا تنعكس الا انها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم تبتدئ من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما

اقو

اقول في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة
شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك الامر موقوف على
حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال
الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة تبتدئ لا محالة
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتتبعهما
ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي
الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبيه وهو تحصيل الاستعداد
لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه
ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة
ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة
ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على
كلام الوصول الى واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين
عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين لانه
هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظ واما الثاني فقد ذكر
ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني
المنسوبة الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل
البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة



الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بالكلية مقبلا على الحق والا فصارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين
هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانته بمنع العبادة على الغرض الثاني
انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات
وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل على معانيها
بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الاصوات الذي هو مادة النطق
فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها
تلك القوى وح يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض
انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول في الاوهام لاشتمالها
على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان في ذلك الكلام وعظا
باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت
على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع و
سكون النفس لانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا
اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل المذكور وهو كونه زكيا
فان في ذلك شهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله
يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى
اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة

العمود والاستدراجات

على كمال المقصود والقائل من غير زيادة مملة ولا نقصان مخل فانه كا
لقالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون
بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المحبة
والقبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول ولذلك
للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس بحسب كل صنف منها صنفا من الهيئات
النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية
وفي ايقاع الاقناعيات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى
المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى التصديق النافع
للمريد في السلوك برمته واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة
الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف
وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون معه الالات
البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن
الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يعد النفس لسرعة
تعقلها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان
العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي وهو الثاني ينقسم
الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة
نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها اثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة

حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية و
الشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني يقتضي
استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة
ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك
وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل
الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا
ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار
من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه
اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع
نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة
عندهم اوقاتا فكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم
انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض خلس الشيء اخذه
وخلسه اختلاسا سلبه وومض البرق ومضا واومض اي لمع لمعانا
خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول
درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من
الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد الاستعداد
وقد لاحظ في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وآله لي مع الله

وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان
الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على الاستبطاء والوجد الثاني
اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض
فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش
فيكاد يرى الحق في كل شيء اوغل اي سار سيرا بعيدا وامعن فيه وتوغل في
الارض اي سار فيها فابعد ووجه التشبيه بالوجهين اعني قوله توغل و
ليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه و
عاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة
فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا للحصول من قبل
اشارة ولعله الى حد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته و
يتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تغشه
غاشية وتهيأ له التلبيس فيه حظا واستعمل المعنى والسكينة الوقار واستوفز
في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن كالمستعد والخوف والهيئة
اي يستخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكر الشيخ
ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس
غافلة عن هجومه غير مستعدة له فيشتد عليه دفعة اما اذا تواتر و
الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهبت للتلقي
اذ هي متوقعة لعوده والعارف يتمكن من نفسه الاستفزاز المذكور
لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه و

ويستعمل التبيين فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته
سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة
كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران
اسفا في بعض النسخ بدل قوله وينقلب له وقته ينقلب له وقده سكينة اي
وقد قيل ان بعض الاعراف اورد سؤال اليه فهو وانقد والجمع وقد والرد
الظهور والخطف كالشعل في الشهاب شعلة نار ساطعة وشبهها بالشهاب اي واضحا
وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع كون الالف
واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به
فاذا تغلغل في هذه المعارف قل ظهوره عليه وكان وهو غائب حاضرا
وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار
انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذي
حالته الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث تقل ظهور ذلك عليه فيراه
جليسه حالة الاتصال بالجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة
غائب عنه ظاعن الى عزه اشارة ولعله الى هذا الحد انما تيسر له هذا التعارف
احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفي بعض النسخ اينما شاء
اي يتفتح وتسهل عليه تو يتسناه اي فتحه وسهله اشارة ثم انه
ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ
عبرة وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيتيح له تعريج عن عالم الزور الى
عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يتعرج عرج عروجا ارتقى

ويعرج عنه لتعريجها اي اقام وعرج اليه واتعرج اي مال وانعطف
فالتعريج ههنا اما مبنا لعرف الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف
واحتف حوله اي طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر
الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت
عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق
ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا وعبره اي انصرف وفاض و
معناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه
الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة
بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فتنتقش فيه آثار الحق وفاضت عليه
اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نالها من آثار الحق وكان له نظران
نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهج بالحق فكان بعد في مقام
التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها
وهناك يحق الوصول هذه اخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة
الوصول التام وفيما دونها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو
الفناء في التوحيد محاكما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور
في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان
الغيبة عن النفس ليست في ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن
حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو

لاحظاً الى الحق لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة
التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي منتقشة بحق
متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان
كانت بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه
الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو
متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه لكن
لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز والعرض
ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح هذا الكتاب وينبغي
علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول لكل حركة فلها مبدء ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة
عن المبدء والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان
لكل واحد منها ايضاً ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ
اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلث الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتحققه في
يحصل في غير حال الارتياض ثم استقراره بحيث يزول معه الانزعاج
مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها
ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتكثيره
حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول ثم استقراره بحيث يحصل متى شاء
مشتملة على مراتب الوسط والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال

مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم
ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه
شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق
خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه
فبدء بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضاً شاغل
فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد يعود
الى ما يتحرز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة بها بممانعة الامارة اياها على ذلك و
ذكر ايضاً انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد
النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة مؤدية الى ما يتحرز عنه ثم
عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها
يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات
المتبجح من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق تيه و
حيرة فانه يقتضي تردداً من جانب الى جانب يقابله وقد يعني لكن
الهداية عن المتحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان
كان بالحق تيه فاذن الوقوف على هذه الدرجة من السلوك ايضاً مانع
الى ما يتحرز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الكلي



ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك
ظهر أيضاً معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم إشارة العرفان
مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ إلى الواحد ثم وقوف قد
جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل وأقول في تقريره
إن المشهور بين أهل الذوق أن تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية و
تحلية كما أن مداواة المريض يكون بشيئين تنقية وتقوية الأول
سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل منهما
درجات أما درجات التزكية فهي التي ذكرها وقد رتبها الشيخ
في هذا الفصل في أربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر
منه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس
إليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض
ترك مع إهمال في عدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات
العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بإعيائها ثم نفض لآثار تلك
الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما
سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال الأجل ذاته ثم رفض
لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية وأما التحلية فهي التي يسميها الشيخ
تكرر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال

قال بعض السالكين [illegible] الأول الا الله وحده [illegible]
الله [illegible] الحق [illegible]
[illegible] الوحدة المطلقة [illegible] لا حق ٥

أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي
لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل إرادة مستغرقة في إرادته
التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر
وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله بالحقيقة و
هذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات
المريدة بالصدق ثم إنه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى
الواحد فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها إرادته
وكذلك سائرها وإذ الوجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذوات موصوفة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل
إنما الله إله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهٍ إلى الواحد و
هناك لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا
معروف وهو مقام الوقوف إشارة من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به
فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست أقل من درجات
ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة



911

ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج
الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين
دون السامعين للاثر العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف
يعني لا لمحة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو
ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال الشيخ
بزينة ذاته وان كان لمجرد الامن طرف الحق وغاب عن ذاته فهو
لامحة غير العرفان الذي هو حالة لذاته فهو فقد وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط وهو الخائض في لجة الوصول الى معظمه وهناك
درجات ليس درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية
وهي ليست اقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات
محيطة غير متناهية والخلقيات محاطة بها متناهية والى هذا اشير في
قوله عز من قايل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل
ان تنفد كلمات ربي الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله
وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك الاول بالفناء في التوحيد واعلم
ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني
التي يتصورها اهل اللغة ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها
تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا من غاب عن ذاته فضلا عن قوى
بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة

912

وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات
والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين
اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك
ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا
بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال
غير الخيال لما سيبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت
ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد يتراءى في خيالاتهم امور
تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف هش بش بسام
يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما
ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء
فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل
الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ من ذكر درجات العارفين
شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه
طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية
على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ سواء
ووزنه فعاللة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ذكر
الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثر
لخلق واحد يسمى الرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء
ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوت شيء واليه اشار

اوصاف العارفين

من قابل در رضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم خازن الجنة
تلك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف
فضلا عن ساير الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق
اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره وقبل الوصول فاما عند الوصول
فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند
الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت
الخفي وخفيف الهمس وهي جريه وكذلك خفيف جناح الطاير وخلجه
جذبه وانتزعه وخلج ابصره شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع
وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر ليق باح بسره اي اظهره والمعنى
ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو
كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون
في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول
الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده
للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات
الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى
منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك انه يستوحش من كل ما يرد غير الحق والملالة
عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه واما عند الوصول والاتصال
فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون
القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها

او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث
تفي للامرين معا فلا تشغله الامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة له
عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح اهش الخلق ببهجة
الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه
التحسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة
فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا
بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه
وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتحسس والتجسس التفحص وتجسس عن الشيء
اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وعيره اي نسبه الى
العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف
لا يهمه تجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره
غير متتبع لعورة احد من الناس ولا يتجسس الا فارغ او خايف او نمام
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لكونه واقفا
على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير كما يامر
الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما
يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق
للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت

يستفزه بدل

بدل وارد



وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه
اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول
بالحق الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضر لا يجب كفه
والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود
وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح
والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان و
العارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون
قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم
من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما
آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل
وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة
واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر
عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة
من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه
وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف هذا في عارف بحسب وقتين
يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف
الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اي الطخة وهو التنعم والتفل
النتن اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة
البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع والارتياد الطلب

مع اختلاف في مجيء مذاهب البهاء الحسن والمزية الفضيلة وخطيت
المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه
اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظ وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية
الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان
من اسباب ميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني
مناسبة الامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به
فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل
التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف
اجترح اي كسب المراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مستاثما لانه في حكم من لا يكلف
لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله
ذلك او بمن يتاثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف
كالنائمين والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين **اشارة**
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا
واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل
عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل
ميسر لما خلق له الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي انقبض
المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان

انكار الجمهور للغرض المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس
إنما لما جهلوا أولى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالكسب
المحض بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر

النمط العاشر في أسرار الآيات يريد أن يبين في هذا النمط الوجه
في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال
الشاقة والإخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء ويدل الوجه في ظهور
الغرائب مطلقا فهذا المقام كتسهيل الإجمال **إشارة** إذا بلغك
أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق
واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة تقول ما رزئت [illegible] أي
نقصت [illegible] الشيء انتقص [illegible] وإنما وصف القوت
بكونه منقوصا لارتياض [illegible] المؤنة والقطر عنه [illegible]
الحسنة والإسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح وهي إذا
سألت فاسجح أي سهل ألفاظك وارفق **تنبيه** تذكر أن القوى
الطبيعية التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد
الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل
فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في
غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة
الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنية
كالأمراض الحادة وإما نفسانية كالخوف [illegible] والاعتبار ذلك يدل على

أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو
موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده وسببه من العارض [illegible] في
فصلين بإزالة للاستبعاد وأشار إلى وجود سببه في الموضع [illegible]
في فصل ثالث بعدهما فإن قيل ليس الإمساك عن القوت الذي يكون
بسبب الأمراض الحادة وبين غيره فرق وهو أن القوى الطبيعية
هناك واحدة لما تحذر بها عن المواد الردية وفي سائر المواضع
غير واحدة لذلك فإذن إمكان هذا الإمساك لا يدل على إمكان ذلك
في سائر الصور قلنا الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان
انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت مدة طويلة مطلقا
وهو حاصل واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه **تنبيه**
أليس قد بان لك أن الهيئات تنحط إلى النفس وقد تنحط منها هيئة
إلى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية
هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف
من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متأتية
شرح هذا الفصل [illegible] الإمساك عن القوت لكاين عن العوارض النفسانية
وتقرير بقوله أليس قد بان لك ذلك إلى ما ذكره في النمط الثالث
وهو أن كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل من هيئات يعرض لصاحبه
أولا **إشارة** إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلفها
النفس في مهماتها التي تنزع إليها احتيج إليها أو لم يحتج فإذا اشتد

المواتية المطاوعة والموافقة

المجذوب بشدة الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحليل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففيه امر آخر هو المرض المضاد المسقط للقوة لا وجود له في حالة الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة مع زيادة امرين فقدان التحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو سكون البدن من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة الت‍[ي]... ثم كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بكليتها الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف في العرفان محال لاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية اسبابا له والمرض فيخالف لها الطب الذي ذكره وهو وجود المادة التي تتصرف الغاذية فيها ... العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامر يقتضي الاحتياج الى الغذاء اشد ... لا

ما ادوا البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريزية المستولية بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لتبديل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا تزول الا مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها فكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى حفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو سكون البدن الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان اولى باقتضاء الامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة.

اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة. هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده.

تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف منتهى منته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض

او عند الانتشاء المعتدل والفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف
هزة كما تعن عند الفرح فأولت القوى التي له سلاطة او غشيته غرة
كما تغشى عند المنافسة فاشعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم مما
مما يكون عند غضب او طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدء
القوى واصل الرحمة المنة القوة والاستشاطة الانبعاث و
الانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح والسلاطة
اي الحدة لقي اولية معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدء
القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه
غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها
وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره
بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق
اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الامور التي تعرض له وتحركه اعزازا
بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة
لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب
الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن
قلعتها بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب
فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان

فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصة اخرى
اشرف من المذكورتين اوردها في هذا الفصل وسيبينها في عشرة فصول
بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك
النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتعارف والتسامع يشهدان به وليس احد من الناس الا
وقد جرب في ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه
من تنبيهات يريد بيان المطلب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد
يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس
ببعيد اللهم الا ان يقوم على امتناعه دليل وذلك بان يمنع منه مانع لا يجوز ان
يرتفع هذا الاحتمال اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة و
القياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع
المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه و
هو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النوم فساد المزاج وقصور
التخيل والتذكر لتعلق ايراد النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره
بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال
المزاجية واما القياس فعلى ما اخبر بيانه **تنبيه** قد علمت مما سلف ان
الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت

ولا منه مانع الا مانع يمكن ان يزول او يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات

الموانع

ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات
جزئية تصدر عنها رأي جزئي ولا مانع عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها
الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يوجد هو ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة
كمالا ما حقا صار للاجرام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي
جزئي ورأي كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي
نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت وانتقاش بعضا العكس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نوم ويقظة مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات
الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية
ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر وتوضيح
ما دامها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في
العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على
الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية
الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية
منطبعة في موادها من كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها
والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول

الهام

والا

والملازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية
باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية
الا ان في ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات
الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم اشار بقوله
ثم ان كان ما يوجد ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزئي ورأي
كلي الى الرأي الخاصة التي تخالف رأي المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه يقول بارتسامهما
في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان
كان ناقصة وما يوجد اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق به
خبرها وقوله صار للاجرام السماوية زيادة معنى في ذلك تاليها
ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذات
نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي و
الاخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة
مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد
في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله
ما يوجد وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس
الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم و
قوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يوجد
وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة



بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف و
الذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ
لما فرغ من ذكر ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك
مما نبهنا عليه الى قوله شاهرة بالوقت الى الحاصل من الشرطين
بقوله والنقش بمعنى الى ما اقتضاه مراده وفي بعض النسخ او
النقشان معا وهو اظهر اي في العالم الغيبي اما نقشا وانتقاشا
جزئية يجب الاول او النقشان معا يجب الثاني اشارة
والنفس لك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال
الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب يتنقش فيها
من عالمه ولازيدنك استبصارا اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير
المقدمة الثانية التي اشار اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام
الغيب في النفس الانسانية مشروطا بالشرطين وجودي وهو حصول
الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين
الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود
قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب
عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا
فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول تنبيه القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا انجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع

ولا يرى

ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال
العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته
وعرض ايضا شي اخر وهو ان النفس ايضا ينجذب الى جهة حركة
القوة فتتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس
من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا
ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق مبني على
مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض
افاعيلها منعها عن الاشتغال بغيرها من الافاعيل وهو المراد من
قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة
ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان متعلق المطلوب اشتغال الاخير
اكثر اعاده للتذكير الحكاية بدء باشتغال النفس بالحس الظاهر عن
الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل
آلته اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته الفكرية مائلا
للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة
وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال في ذلك الانجذاب العقل اليه
وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضلها في سلوكه سبيل حركته تلك
ثم قال وعرض ايضا شي اخر اي عرض مع اشتغال النفس بالحس
الظاهر واستعماله الفكر فيما يدركه شي اخر وهو تخليتها عن افعالها
الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال

النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استحكمت النفس في ضبط
الحس الباطن تحت تصرفها غارت الحواس الظاهرة اي ضعفت
بقي غار الحر والرجل اي ضعف في الحر وفي بعض النسخ جارت اي
تحير فرامرها والباقي ظ تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا
تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال النقش الحسي
عن الحس وبقيت صورته هيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد
دون المتوهم والمتحضر وذكر ما قيل لك في امر القطر النازل خطا
مستقيما وفي النقاش النقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا تمثلت الصورة
في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها
فيه من المحسوس او [illegible] عنها الخارج او بقاءها مع بقاء
المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل
المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكير بما تقرر فيما تقدم
من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا تاما
مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج او من داخل والذي
من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صور القطر النازل
في الخيال عند مشاهدته في مكانها الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب
كبقاء صورة المتعلقة في مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه
الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة الحاية في مكانه
الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود

المتنقشة الخ

فان

فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام
الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي
ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده اشارة قد يشاهد
قوم من المرضى والممرورين صور المحسوسات ظاهرة حاضرة ولا
نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب
باطن او من سبب يؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا
من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كان ايضا
ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما
يجري بين المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام
الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها الممرورون
من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي
ممن يعتد في الاصحاء ليست معدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة
في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها
ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها
فيه ليس بسبب تاديه الحواس الظاهرة اليها فهو اذن اما من سبب باطني
يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في
سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة الفاعلة
لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذ ثبت هذا ثبت ان
الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم

اي الصور التي تتعلق بافعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا
اخذت في التصرف فيها ارتسم ما تتعلق بتصرفها ذلك من الصور
في الحس المشترك كما كانت [illegible] ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
لوح الحس المشترك اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور
او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج [illegible]
يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل
الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض
بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين
العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسي خارج تشغل لوح الحس المشترك بما يرسم فيه
عن غيره كانه يبتزه عن الخيال ابتزازا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن
او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيما يعنيه
فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش
فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين
وبقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك
فلوح فيه الصور المحسوسة مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك
من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين
اذ لا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دايما علم ان هناك
مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما

يمنع

يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك
بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب
الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة ابتزازا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم
في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجبرا التفكر والتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف
في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال والاعتمال
هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين [illegible] فربما عجز
الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور
في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير
ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس
المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون
الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر
بما ذكر في فصل مقرر وهو ان التفات النفس الى احدى جنبتيها
يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر **اشارة** النوم شاغل
للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل ايضا لما
ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة
فيه الطالبة للراحة عن الحركات الآخر انجذابا قد دلت عليه

فانها اذا استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا
تاما بحيث تميل فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب
الى مظاهرة الطبيعة تشاغل عن ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان و
وجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى
المنام احوالا في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يكون فيها
احد شاغلين المذكورين او كلاهما بالنوم فان يكون حال انقطاع
الحس هو احد شاغليه فيه ظاهر غني عن الاستدلال ويكون الشاغل
الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل اكثر
الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات
المقتضية للاعياء فتجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم
تجذب اليها بقي اهدر في فعلها الخاص بها لتابعتها الطبيعة عليه واشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تجذب
بالطبع الى ما فيه صلاحه والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه
حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء و
اصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة
في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا ثبت
ان شاغلي النفس في النوم يشتان بقيت المتخيلة قوية السلطان والحس
المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما

يخلو

يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك
عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان
تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
معناه ظ وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة
يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه**
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل
وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان الامر بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشيء عن الاخر اقل
وكان يفضل منها عن الجانب الاخرى فضلة اكثر فاذا كانت شديدة
القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسبتها اقوى لما فرغ من
اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية
ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة تشتمل على ذكر
خاصية للنفس وهو انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها ببعض
بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها
بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة
كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة

والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت
النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيف لها واما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة
انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما يناسب ما يناسبها
بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة
يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية
في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلا بحيث لا يعارض المتخيلة
في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للطرفين اشد واما على الرواية
الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات
المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر
اقل وكان الفيض منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة
كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة
بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليها اقوى تنبيه واذا قلت الشواغل
الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص
عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح
الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال

مرض

مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد
يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى
سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على
النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من الطارئ
وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه فانه يسرع الى مثل هذا التنبه
واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال
هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في
الحس المشترك يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجاءة وساح
اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت
امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها
عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره
الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك
المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل عن
الحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض
واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية واذا اوهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد
الامرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فراغ كلاله
وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه

للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل
بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا فيها التخيل وكان التخيل الاقوى
مشابها لما له بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة
واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع
لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف
هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واستحب
الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس
الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله الوهم في المرضى والممرورين
فهذا اولى اذا فعل فهذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك
وربما تمكن مثالا في غاية الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل
احوال الزينة مثال الاثر النازل الى الذكر الوقوف هناك قول النبي
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال الاستيلاء الاثر
والاشراق في الخيال والارتسام في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل
هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا
اولى واحق بالوجود ثم في ذلك هذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف
والشدة فمنه ما يكون مشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون سماع
صوت هاتف فقط او هتف بي اي صاح ومنه ما يكون مشاهدة مثال

الزمنة لـ

الروع بالضم القلب والعقل ق

هو في غاية الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال
الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة
وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة
جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة
التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب
وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها
ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات
الفكر المستنتجة للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور
منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة تزعجها كل سانح الى هذا الانتقال
او يضبط وهذا الضبط اما لقوة معارضة من معارضة النفس او لشدة
جلاء الصورة المنتقشة بها فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح
التمثل يرد لك صارف عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف
ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة الهيئة
الادراكية كمحاكاتها الادراك الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها
الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر
وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر
مستنتجا للحدود الوسطى او مستنتجة للحدود الوسطى نسختان اظهرهما
الاخيرة لان طلب الحد الاوسط للفكر ليس استنتاجا انما الاستنتاج هو
طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحد الاوسط هو الجزء المستثنى في

من بسبب

للهيئة المزاجية كمحاكاتها

مستنتجا لـ

القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرناها تقتضي التعقل والفكر من الامور
الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة تزعجها
اي تقلقها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى الانتقال
او يضبطها اي لا ان ينضبط وللضبط سببان احدهما قوة تعرض للنفس المعارض
لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل عما يريده ومنعته عن
ان يتجاوز الى الصور كما يكون للمتحير الرائي حال تفكره في امر يهمه
وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التردد
اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما وورائها
كما يفعل الحس ان حضر ذلك عند مشاهدة حالة غريبة تبقى اثرها في الذهن مدة
والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها عجزت
عن الادراك الضعيف كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان
العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور الغيبية حالتي
النوم واليقظة الى تعبير او تأويل كما سيأتي **اشارة** فالاثر الروحاني
السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال
والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان
الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط
انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه
رابطة الجأش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا ويكون

يقلقها

النفس

النفس ملهمة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك في ذلك من هذه الاثار فقط بل وفيما يباشره فكرك
يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقل عنه الى
اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من
السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى ان
تقتنص ما اضللته من مهمك الاول وربما انقطع عنه وانما نقيضه
من التحليل والتأويل للاثار الروحانية السانحة للنفس في النوم و
اليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر في ذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل
ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اي
ثابتة شديدة القلب ويكون معتنية بها فيحفظ ولا يزول عنها
ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر
السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل عنه و
ينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن
ذلك **تذنيب** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في
حال اليقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما
لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته
وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات فالوحي الى تأويل والحلم الى تعبير الصراح الخالص وانما

تقتنصه

يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال
التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي إنما يكفي فيه تناسب ظني أو وهمي ولذلك
يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في
وقتين أو بحسب حالتين وبيانه في الفصل ط وبه قد تم المقصود من الفصل المتقدم
وتم الكلام في هذا المطلب **إشارة** أنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال تعرض
منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً
وقد توجه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك
أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شد حثيث جداً
لا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل إليه والمستمعون يتحفظون
ما يلفظ به حفظاً حتى يبنوا عليه تدبيراً ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا
المعنى بتأمل شيء شفاف يرعش البصر برجرجته أو يدهشه بشفيفه ومثل ما يشغل
بتأمل لطخ من سواد براق أو بأشياء تترقرق أو بأشياء تمور فإن جميع
ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه
لا طبيعي وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع
من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله
والصبيان وربما أعان ذلك الاستشهاد بالكلام المختلط والإيهام
بمس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش وإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم
أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحات الغيب ظهوراً من ظن قوي
وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني أو هتاف من غائب وتارة يكون مع

تراءٍ شيء للبصر كأنه مشاهدة صورة الغيب مشاهدة. يؤثر أي يروى
والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش
وكذلك الرجل إذا أعيا والرعش الرعدة وأرعشه أي أرعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وأدهشه أي حيره وترقرق أي تلألأ ولمع وتمور موراً أي تموج
موجاً والاهتبال الافتراص اغتنامها والاستشهاد إكثار الكلام والمس المس
للذي يمس من جنون كالممسوس والتوكل إظهار العجز والاعتماد على الغير ولما
يكن في الأمور أي يباشر بنفسه الأشياء التي ذكرها مما يشغل بعض
من يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته كالبلور
المضلع أو الزجاج المضلع إذا أدير حيال شعاع الشمس أو الشعلة القوية
المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واللطخ من
سواد براق فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن ونحوه والسواد المشبث في القدر
يصير أسود براقاً ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنه يحير الناظر إليه والأشياء
التي تترقرق كالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة حيال الشمس أو
الشعلة والأشياء التي تمور كالماء الذي يتموج شديداً في الإناء أو غيره
لانخراق لنفخ أو الريح عليه أو للغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر
والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى
من الفصول بما يجري مجرى الأمور الطبيعية **تنبيه** اعلم أن هذه الأشياء
ليس على سبيل القول بها واستشهاداً وإنما هي ظنون أو حكايات يخبر عنها
من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ولكنها تجارب



لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها
لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئات الاعتقادات
المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح
قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بجوهرها للبدن وللهيئات التي حصلت فيه
من تلك الهيئات النفسانية ومما يوكد ذلك امران احدهما ان توهم
الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على
قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او
بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا ياخذ
البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض في افراق اي برء وانتعاش
يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم
ان هذا ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تتجاوز تاثيرها عن بدنها الى
ساير الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام
العالم وكما يوثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يوثر
ايضا في اجسام العالم مبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اي تحدث
عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في
جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كتلامذته وابنائه او شفاق عليه
فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس
الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها
لما لو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل سخن بحار فان الشعاع يسخن

وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة
انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس يكون
لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتعلق
بابدان غير بدنها فتوثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا ان شحذت
ملكتها بقهر قواها البدنية اي صدقت اي شحذت الملكة اي صدرت
المراد انها اذ حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة
والغضب وغيرهما السهوة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه
من غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان
الحكم بكون الوهم موثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس الذي
هو اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها
يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى
الجسمانية موجبة لتغيرات على تجويز ان يكون للبدن ما قوة يقتضي هذه
الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما
هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة
فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل
عندنا على صحته هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن التطويل
واقول في قوله هذا تنبيه على ظنه بان الشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات
وقد مر الكلام فيه لكنه لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب
والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية

كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا فهذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية
انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في
بيان الدعوى المذكور **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب
المزاج الاصلي لما تفيده من هيئات نفسانية تصير للنفس الشخصية بحصولها
وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفوس كالمجردة
لشدة الذكاء كما يحصل للاولياء اتباع الابرار لما ثبت وجود قوة يختص بعض النفوس
الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب
اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة
يجوز ان يكون معنى ما يختص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون
امرا غيره اما حاصل بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير
كلامه ان يقول هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي المقوي الى
الهيئات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها تخصص لكل
مصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طار وربما تحصل بالكسب كما
للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفس البشرية متساوية في النوع مع انه لم يذكره في
شيء من كتبه بل ذلك شبهة فضلا عن حجة والحق بطلان وقوع النفوس البشرية
تحت حد نوع واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع
وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** ومن الكذب

يقع

يجوز ل

النفس ل

الهيئة ل

الاصابة بالعين

يقع لهذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة
من الانبياء وكرامة من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة
على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا
يستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرته نفسه من غلواء في هذا المعنى
فلا يلحق شاو الاذكياء فيه الغلواء الغلو وشاو الغاية والامد والمعنى
ظاهر وهو ان الجبلة والكسب يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان
ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة
بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر
نهكا في المتعجب منه بخاصيته وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في
الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان يمن المرض
وما يشبهه يقال نهكه فلان اي دلفه وضنى ونهكته الحمى اي اضعفته ومن
يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا
القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانهما مما لم يجزم بوجوده بل هو
وامثالها من الامور الظنية والتأثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار
القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجرم كترميد الارض
والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار
الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي الفاسد
تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة

رشيد ل

اضعفه ل

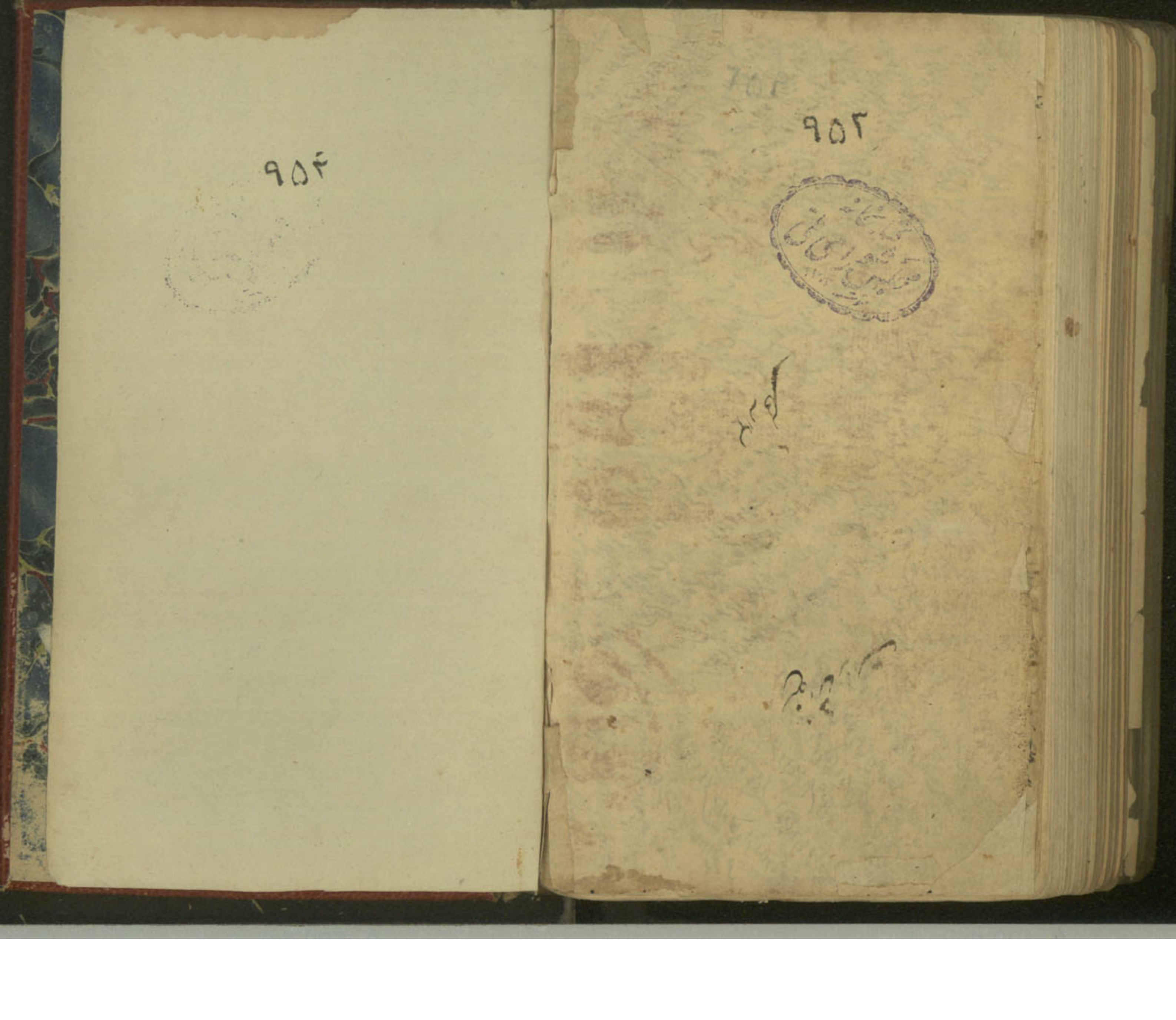
٧٧٨



يق مخضت اللبن لاجل زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه
والقفي والقفية الشي الذي يوثر به الضيف وابتذال الثوب استعماله في
وترك صيانته والوقاد المشتعل بسرعة والذرية الجراة على امر
وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد
في الدين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير
سقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى
انما هم همج وثق يثق بالكسر فيهما وتسرع اي يبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منها الوسواس وتدرج الى كذا اي دنا منه
على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اعطيت شيئا
تقدم وتاسّى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء
اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير
مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا
جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق اما ان
يفترقون الى واصلين وطالبين لان الطالبون الى طالبين يعرفون قدرها
وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي
ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم
اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون
لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين

لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون
لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون
لها وهم الملحدون من اهل الفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم
الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر الشيخ بامتحانهم باربعة امور اثنان
راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق
بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم
والاثنان راجعان اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما
بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام
وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق
وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه
الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا وسماحة فيما ذكره وختم بوصية
وهو اخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات
والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر
الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال
وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل و
الفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويتجنب طريق العناد والله ولي
السداد والرشاد ومنه المبدء واليه المعاد ٥ وكان قد فرغ
المصنف من تتميم هذا الشرح وتسويده في اواسط صفر سنة اربع واربعين
وستمائة حامدا لله ومصليا وداعيا ومستغفرا ٥




۹۵۴
۹۵۳



